

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

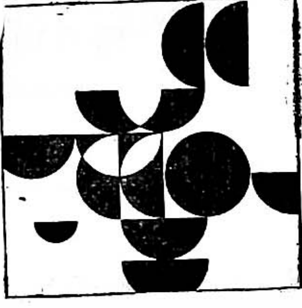
वर्ष ३३
सप्टेंबर १९८०
अंक १२

नवभारत





अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक १२ । सप्टेंबर १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

सप्टेंबर १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **वा. वि. मिराशी :** संस्कृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; 'कमलासदन' धरमपेठ, नागपूर– ४४० ०१०. Δ **सौ. श्यामला वनारसे :** सेंटर फॉर सायकॉलॉजिकल सर्व्हिसेस (पुणे) असोशिएट ट्रेनर; मानसशास्त्रीय विषयांवर वैचारिक लेखन व कथालेखन; 'चंद्रपूर्णा', ७/१ कर्वे रोड, पुणे–४११ ००४. Δ **अशोक चौसाळकर :** राज्यशास्त्राचे अधिव्याख्याते; राज्यशास्त्र विभाग; शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर– ४१६००४. Δ **ना. बा. मराठे :** संपादक, इंडियन नॅशनल बिब्लिऑग्राफी, सेंट्रल रेफरन्स लायब्ररी; वेल्व्हेदेर; कलकत्ता– ७०० ०२७. Δ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **अ. ना. ठाकूर :** मराठी विश्वकोशात विज्ञानकक्षेचे सहसंपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३. Δ **चिं. ग. काशीकर :** संस्कृतचे पंडित व संपादक, संस्कृत कोश विभाग; डेक्कन कॉलेज; पुणे–४११ ००६. Δ **एस्. डी. इनामदार :** मराठी कथाकार व विश्वकोशातील विविध कला विषयांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३. Δ **सु. र. देशपांडे :** मराठी विश्वकोशात इतिहास, प्राच्यशास्त्र, पुरातत्त्वविद्या इ. विषयांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३. Δ **वसंत स. जोशी :** मराठीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, किसन वीर महाविद्यालय, वाई–४१२ ८०३. **सतीश वि. कुलकर्णी :** मराठी विश्वकोशाच्या विज्ञान व तंत्रविद्या कक्षेत अभियांत्रिकीच्या विविध शाखांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३.

संपादकीय—

सांगायचे, द्यायचे, घेऊन जायचे

लहानपणी कोकणात मासळी विकत घेण्याच्या प्रसंगी विकणाऱ्या कोळिणीकडून होणारे प्रास्ताविक बोलणे असे असायचे : "सांगायचा भाव अमूक, द्यायचा भाव अमूक, पण अमूक भावाने घेऊन जा!" हे तीन निर्दिष्ट भाव अर्थात् उतरत्या क्रमात असत. मुरब्बी गिऱ्हाइकाला अर्थात् ह्या बिंदूपासून खऱ्या, गंभीर वाटाघाटींना सुरवात करायची असते हे माहीत असे आणि तो तशी सुरवात करीतही असे. अननुभवी गिऱ्हाइकाला यापुढे बोलायला काही अवकाश राहिला असेल अशी कल्पनाही करवत नसे. तो निमूटपणे पण एकंदरीत समाधानाने मासळी खरेदी करीत असे.

कोळिणीकडून होणारी प्रस्तावना हा अर्थात् एक विधी असे. खरेदी-विक्रीच्या खऱ्या व्यवहाराला अलगदपणे सुरवात करून देणे हे त्याचे प्रयोजन असे. ह्या प्रस्तावनेमुळे नंतरच्या व्यवहारी वाटाघाटीमध्ये काही ओलावा राही. तडकाफडकी उरकलेल्या आर्थिक व्यवहारात जो हिशोबी कोरडेपणा असतो तो किंचित् तरी सौम्य होई. गिऱ्हाइकाने भाव आणखी खाली आणला आणि त्यावर सौदा पटला तर कोळिणीने स्वतःचे नुकसान पतकरून त्याला मासळी विकली असा त्याचा अर्थ होई. पण ही तिने स्वेच्छेने केलेली कृती होती. गिऱ्हाइकालाही तिची ही कृती निःस्वार्थी व उपकारक होती हे मान्य असे. फक्त त्याचा नाइलाज असे. कोळिणीने सांगितलेला रास्त भाव त्याला परवडण्यासारखा नसल्यामुळे केवळ तो त्याहीपेक्षा कमी भावाने मासळी मागत असे. सौदा पटल्यावर कोळिणीच्या चेहऱ्यावर आर्थिक हानीने झालेल्या दुःखाची जी क्षीण छटा उमटत असे, ती स्वार्थत्याग केल्याच्या सात्विक आनंदात बरीचशी लपून जाई. गिऱ्हाइकाच्या चेहऱ्यावर कृतज्ञतेचा दाट भाव आणि हवे होते ते साधल्याचा अस्पष्ट आनंद यांचे मिश्रण झळकत असे.

नवख्या गिऱ्हाइकाला विधीने आच्छादिलेल्या ह्या संपूर्ण व्यवहाराची नीट कल्पना नसल्यामुळे त्यातील स्वतःची भूमिका, योग्य ते हावभाव आणि डावपेच करून, त्याला पार पाडता येत नसे. तो बावळट ठरे, पण तसे म्हणणे विधीमध्ये बसत नसे. विधी हाच व्यवहार असे मानणे हा त्याचा बावळटपणा असे. पण विधी हा केवळ विधी आहे, व्यवहार नाही असे स्पष्टपणे म्हणणे म्हणजे त्याचा विधीपणा, त्याचा अधिकार, अनिवार्यता नष्ट करणे होय. काही गोष्टी समजून घेऊन त्याप्रमाणे वागायचे असते, पण त्यांच्याविषयी बोलायचे नसते. त्या एखाद्याला समजून आल्या आहेत हे त्याच्या वर्तनातून दिसते. आपली समज त्याने शब्दांत मांडली, की ती समज पोकळ होती, ती खरी समजच नव्हती हे स्पष्ट होते. "जे बोलण्यातून मांडता येत नाही, ते दाखविता येते" आणि "ज्याच्याविषयी आपल्याला बोलता येत नाही, त्याच्याविषयी आपण मूक राहिले पाहिजे" ही व्हिट्गेन्स्टाइनची वचने प्रसिद्ध आहेत.

कोणत्याही मानवी व्यवहारात मंत्रोच्चारपूर्वक होणारे विधी, आणि वस्तुस्थिती आणि स्वार्थ यांच्यावर दृढपणे आधारलेल्या कृती यांचे मिश्रण असते. उदा. इंग्लंडमध्ये राणीचा अंमल आहे हा विधीचा भाग आहे. इंग्लंडमध्ये संसदीय लोकशाही आहे, ह्या पद्धतीने राज्यकारभार चालतो हे वास्तव व्यवहाराचे वर्णन आहे. भारत हे निधर्मी राष्ट्र आहे हे म्हणणे मंत्रोच्चाराच्या स्वरूपाचे आहे की वस्तुस्थितीचे, वास्तव व्यवहाराचे वर्णन आहे ?

'मंत्रोच्चार', 'वास्तव व्यवहाराचे वर्णन' ह्यांशिवाय एक तिसरा पर्याय आहे. भारतीय जनतेचे निधर्मी राष्ट्र घडविणे हे साध्य असेल. हे साध्य आहे असे म्हणणे जर मंत्रोच्चार नसेल, व्यावहारिक साध्याचे जर ते वर्णन असेल, तर आज वस्तुस्थिती काय आहे ह्याचे यथार्थ वर्णन करणे आणि हे साध्य गाठण्यासाठी कोणते प्रयत्न करावे लागतील याचे दिग्दर्शन करणे हाही संबंधित व्यवहाराचा एक भाग असला पाहिजे. वास्तव व्यवहाराविषयी चिकित्सक प्रश्न उपस्थित करणे आव-

अनुक्रमणिका

श्यक असते. जे साध्य गाठण्यासाठी म्हणून तो व्यवहार चालू असतो ते साध्य पुरतेपणी गाठणे कितपत शक्य आहे, ते सिद्ध करण्यासाठी किती, कोणकोणती किंमत द्यावी लागेल, ते पुरतेपणे गाठणे अशक्य असेल किंवा ते जसेच्या तसे साधण्यासाठी असह्य किंमत द्यावी लागत असेल, तर कुठेकुठे तडजोडी कराव्या लागतील, ते साधण्यासाठी चालू असलेले प्रयत्न कितपत योग्य दिशेने होत आहेत, आपण किती प्रगती साधली आहे ह्या सर्व प्रश्नांचा काळजीपूर्वक विचार करावा लागतो, आणि त्यांना लाभलेल्या उत्तरांमुळे कदाचित् आपल्या प्रयत्नांचे स्वरूप आणि दिशा बदलावी लागेल. पण हे प्रश्न उपस्थित केल्यामुळे माणसे गोरीमोरी होतात, ठरीव उत्तरे देऊन विषय बदलण्याचा प्रयत्न करतात किंवा प्रश्न उपस्थित केल्याबद्दल रागावतात असे जर सातत्याने आढळून आले, तर मग हे प्रश्न उपस्थित करणे हेच चुकीचे होते असे दिसून येते. ज्याला व्यवहार समजून आपण प्रश्न उपस्थित केले तो वास्तविक व्यवहार नव्हता, तो केवळ विधी होता, त्याच्याविषयी हे प्रश्न उपस्थित होत नाहीत ही गोष्ट आपल्या ध्यानात आली नाही आणि आपण बावळटासारखे प्रश्न उपस्थित केले हे मग स्पष्ट होते. कारण विधीचे फक्त पालन करायचे असते; जे कृत्य विधीच्या स्वरूपाचे असते ते यशस्वी किंवा अयशस्वी होत नाही, ते फक्त यथासांग होते किंवा होत नाही. साध्य आणि साधन हा भेद त्याच्यात नसतो. साधने कितपत यशस्वी ठरत आहेत हे आजमावायला त्याच्यात अवकाश नसतो. आणि म्हणून अनुभवापासून शिकून साधने सुधारण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही.

'भारत हे निधर्मी राष्ट्र आहे' हे वाक्य मंत्राच्या स्वरूपाचे आहे, ते वस्तुस्थितीचे वर्णन करीत नाही किंवा ह्या देशाच्या जनतेने स्वीकारलेल्या साध्याचे वर्णन करीत नाही असे म्हणणेच एकंदरीत योग्य दिसते. अनेक जातीजमातींचे कडबोळे असेच ह्या देशातील जनतेचे आजचे स्वरूप आहे. राष्ट्र असे जर काही असायचे असेल तर देशातील बहुसंख्य व्यक्तींच्या ठिकाणी आपण ह्या राष्ट्राचे घटक आहोत ही जाणीव मुरलेली असली पाहिजे; राष्ट्राच्या व्यवहाराचे असे एक क्षेत्र असले पाहिजे, आणि राष्ट्राचे घटक म्हणून ह्या व्यक्ती ह्या व्यवहारात सहभागी असल्या पाहिजेत. आणि राष्ट्र जर निधर्मी असेल तर एका विशिष्ट धर्माचे अनुयायी म्हणून व्यक्ती त्या राष्ट्राचे घटक बनता कामा नयेत, त्या सरळ, व्यक्ती म्हणून राष्ट्राच्या घटक असल्या पाहिजेत. तसेच राष्ट्राचा म्हणून जो व्यवहार असेल त्याचे नियमन कोणत्याही धर्माच्या सिद्धांतांकडून होता कामा नये; हा व्यवहार, आर्थिक, राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक व्यवहार 'स्वायत्त' असला पाहिजे. म्हणजे ज्या मूल्यांवर आणि दंडकांवर (नॉर्म्स) हा व्यवहार आधारलेला असेल ती मूल्ये आणि दंडक कोणत्याही धार्मिक सिद्धांतांवर आधारलेले असता कामा नयेत, त्या सिद्धांतांपासून निष्पन्न होतात म्हणून स्वीकारलेले असता कामा नयेत. व्यक्तीच्या कल्याणाविषयीची, सम्यक् समाजबांधणीच्या तत्त्वांविषयीची, इहवादी कल्पना समाजातील बहुसंख्य व्यक्तींनी दृढपणे स्वीकारलेली असल्याशिवाय इहवादी किंवा निधर्मी राष्ट्र अस्तित्वात येऊ शकणार नाही हे उघड आहे.

पण राष्ट्रीय जीवनाचा आशय जरी असा इहवादी झाला, राष्ट्राचे घटक असलेल्या व्यक्तींची स्वत:विषयीची जाणीव जरी अशी इहवादी झाली तरी इहवादी, स्वायत्त व्यवहाराचे क्षेत्र सबंध राष्ट्रीय जीवन व्यापू शकत नाही. कारण ह्या स्वायत्त व्यवहारात कुणीही व्यक्ती-परकी नागरिकही-सहभागी होऊ शकते. हे माझे राष्ट्र आहे ही तादात्म्याची जाणीव आणि तिच्यात मिसळून गेलेली निष्ठेची भावना नसेल तर राष्ट्र उभे राहू शकणार नाही.

जनसमूहाचे राष्ट्र ह्या स्वरूपातील संघटन ही आधुनिक इतिहासात घडून आलेली गोष्ट आहे. इंग्लंड, फ्रान्स, (नंतरचे) जर्मनी ही प्रातिनिधिक राष्ट्रे म्हणून मानली तर भाषिक, धार्मिक, सांस्कृतिक-दृष्ट्या बऱ्याचशा एकजिनसी असलेल्या समाजांत ही राष्ट्रे उदयाला आली आहेत, एकजिनसी समाजांनी राष्ट्र हे रूप धारण केले आहे, असे आढळून येते. सरंजामी निष्ठेचे रूपांतर राजनिष्ठेत आणि राजनिष्ठेचे राष्ट्रनिष्ठेत झाले. सरंजामी निष्ठेला प्रारंभापासून प्रादेशिक अंग होतें; बॅरनपासून

अनुक्रमणिका

तो सर्फपर्यंत सर्वजण विशिष्ट भूप्रदेशात खोलवर पाळेमुळे असलेले लोक होते. राजाशी असलेली निष्ठा ही देशाशी असलेली निष्ठा होती– किंग अँड कन्ट्री–. मुख्य गोष्ट म्हणजे ह्या सर्व समाजात ऐहिक व्यवहाराचे एक स्वायत्त आणि व्यापक असे क्षेत्र उदयाला येऊन स्थिर झाले होते. औद्योगिक उत्पादन, विज्ञान, कायदा आणि शासन यांचे क्षेत्र धार्मिक नियंत्रणापासून मुक्त झाले होते. माणसे धार्मिक होती, स्वतःला आणि इतरांना ती ख्रिस्ती म्हणून ओळखीत, पण त्यांच्या ख्रिस्तीपणातील आशय बव्हंशी ऐहिक होता. धार्मिक सत्तेला ह्या ऐहिक, स्वायत्त आशयाशी जुळवून घ्यावे लागत होते. म्हणून इंग्रज किंवा फ्रेंच माणसाचे स्वत्व–त्याची आयडेन्टिटी– 'ख्रिस्ती माणूस' ह्या शब्दप्रयोगात पकडता आली नसती. धार्मिक अधिसत्तेच्या जोखडातून, निसटल्यामुळे ही वेगवेगळी राष्ट्रे होऊ शकली. नाहीतर ती 'ख्रिश्चन्डम'मध्ये बुडलेली अशीच राहिली असती. पण स्वायत्त व्यवहाराच्या क्षेत्राचा विकास झाल्यामुळे ती धार्मिक अधिसत्तेच्या जोखडातून बाहेर पडू शकली. म्हणजे बाह्य उपचार काही राहिले तरी 'निधर्मी' बनल्यामुळेच ती राष्ट्रे बनली.

ह्या तुलनेने लहान, एकजिनसी, प्रगल्भ जनसमूहांच्या सामाजिक बांधणीचे 'मॉडेल', भारतासारख्या विस्तीर्ण, बहुधर्मी, बहुवंशी, बहुधर्मी देशाच्या परिस्थितीशी कितपत जुळणारे आहे ? एकात्म असा निधर्मी समाज घडवायला आपल्याला स्वतःच स्वतःसाठी एक मॉडेल बनवावे लागेल. ह्या एकात्म समाजाला 'राष्ट्र' म्हणता येईल की नाही हा शाब्दिक प्रश्न राहील. मुद्द्याची गोष्ट ही की भारतात रहाणाऱ्या कोणत्याही व्यक्तीला, तिची भाषा, धर्म, वंश, कोणताही असो, मूलतः समान असा दर्जा प्रत्यक्षात लाभलेला असला पाहिजे. भारतीय समाजाचा समान घटक म्हणून तिला वागविण्यात आले पाहिजे आणि अशी वागणूक आपल्याला मिळत आहे असा तिचा अनुभव असला पाहिजे. आणि बहुसंख्य व्यक्तींचे ह्या समाजाशी भावनिक तादात्म्य असले पाहिजे; आपल्या हिताच्या हिशोबापलीकडे जाणारे असे भावनिक तादात्म्य असले पाहिजे. अशा निष्ठेशिवाय समाज अडचणीच्या प्रसंगी तग धरू शकणार नाही.

भारतात बहुसंख्य असलेला हिंदू समाज घेतला तर ते जातींचे एक कडबोळे आहे. बहुसंख्य व्यक्तींचे प्राथमिक तादात्म्य, निष्ठा, स्वतःच्या जातीशी आहे. जातीजातीमध्ये तणाव, दुरावा, वितुष्टही आहे. स्वातंत्र्यानंतरच्या निवडणुकांच्या राजकारणाचा एक परिणाम म्हणून जाती अधिक बळकट झाल्या आहेत. (ह्याच्या उलट आधुनिक तांत्रिक, वैज्ञानिक, शासकीय व्यवहारात सहभागी झाल्याने आणि आधुनिक विचारांच्या संसर्गाने व्यक्तींच्या मनावरील जातीची पकड ढिली होत आहे हीसुद्धा आजच्या सामाजिक वस्तुस्थितीची एक बाजू आहे.) पण हे काही असले तरी हिंदू समाजाच्या ठिकाणी एक खोल आणि चिवट अशी एकता आहे. जातीला एकता देणारे तत्त्व म्हणजे जातीची पारंपरिक रहाणी, कुळाचार, देवधर्म, इ. ही रहाणी हा हिंदू समाजाच्या रहाणीचा एक भाग आहे. जात स्वतःला हिंदू समाजापासून तोडूच शकत नाही. कारण मग ती जात अशी रहाणारच नाही; तिला एकत्र ठेवणारे तत्त्वच नष्ट होईल. एके काळी हिंदू समाजाचा घटक म्हणून नांदणाऱ्या जातीला, जात ह्या आपल्या स्वरूपाचे विसर्जन करण्यासाठी, हिंदू धर्म सोडून बौद्ध धर्म स्वीकारावा लागला. तेव्हा हिंदू समाजात जातीजातींमध्ये कितीही दुरावे आणि झगडे असले तरी जातीपेक्षा व्यापक अशा हिंदू समाजाशी असलेले भावनिक एकतेचे नातेही हिंदूंच्या मनात मुरलेले असते. प्रागैतिहासिक काळापासून हा देश हिंदू समाजाचा स्वदेश आहे. हा देश त्यांच्या स्वत्वाचा– आयडेन्टिटीचा– भाग आहे. भारतात निधर्मी राष्ट्र घडविण्याच्या संदर्भात, हिंदू समाजाच्या बाबतीत उपस्थित होणारा मुख्य प्रश्न असा की ह्या स्वाभाविक, पारंपरिक, धार्मिक-सांस्कृतिक अशा एकतेच्या भावनेला आधुनिक, स्वायत्त इहवादी आशय कसा देता येईल ? येथे एकतेची, तादात्म्याची खोल भावना निर्माण कशी करावी हा प्रश्नच नाही. ह्या भावनेचे राष्ट्रनिष्ठेत परिवर्तन कसे करावे हा प्रश्न आहे. हे परिवर्तन अनिवार्य आहे यात शंका नाही. कारण नाहीतर मूलतः समान दर्जा असलेल्या व्यक्तींचा समाज येथे घडून येणार नाही.

अनुक्रमणिका

दुसऱ्या शब्दात ही गोष्ट अशी मांडता येईल की जात ह्या संस्थेचे विसर्जन केल्याशिवाय हिंदू समाजाचे राष्ट्रामध्ये रूपांतर होणार नाही. हे रूपांतर घडवून आणण्यासाठी मूलगामी वैचारिक, सांस्कृतिक आणि सामाजिक-आर्थिक क्रांती घडून यावी लागेल.

हिंदू समाजाचे राष्ट्रात रूपांतर करण्याची प्रक्रिया आणि हिंदू समाजाच्या 'आधुनिकीकरणा'ची प्रक्रिया ह्या दोन भिन्न प्रक्रिया नव्हेत. ती एकच प्रक्रिया होय. बहुसंख्य हिंदू समाजाचे आधुनिकीकरण झाल्याशिवाय इतर धार्मिक गटांना समान घटक म्हणून सामावून घेणारे 'निधर्मी' राष्ट्रही येथे उभे रहाणार नाही.

भारतात जर केवळ हिंदू समाज असता तर निधर्मी राष्ट्रनिर्मितीचा असा वेगळा प्रश्नही उपस्थित झाला नसता. हिंदू समाजाचे आधुनिकीकरण कसे करावे एवढाच प्रश्न असता. कारण परंपरेने खोलवर रुजलेल्या एकात्मतेच्या भावनेने एकीकृत असा समाज येथे तयार होताच. धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेवर आधारलेल्या एकात्मतेच्या भावनेला तडा जाऊ न देता ह्या समाजजीवनाला स्वायत्त ऐहिक आशय कसा देता येईल ह्या स्वरूपाचा प्रश्न आपल्यापुढे आला असता. ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधणे हेही सोपे काम नव्हे.

पण इतर धर्मांच्या जमाती भारतात असल्यामुळे 'भारतात राष्ट्र कसे घडवावे?' हा प्रश्न 'हिंदू समाजाचे आधुनिकीकरण कसे करावे?' एवढ्यापुरता मर्यादित रहात नाही. हिंदू समाजाचे आधुनिकीकरण राष्ट्रनिर्मितीसाठी आवश्यक आहे; पण पुरेसे नाही. इतरधर्मीय समाजांचेही आधुनिकीकरण यासाठी आवश्यक आहे.

पण इतरधर्मीय समाजांच्या बाबतीत, हिंदू समाजाच्या बाबतीत उपस्थित न होणारा असा, एक प्रश्न उपस्थित होतो. धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेवर आधारलेली जी भावनिक एकात्मता हिंदू समाजाला व्यापून राहिली आहे आणि जिला स्वायत्त ऐहिक आशय देऊन ह्या समाजाचे एकात्म राष्ट्रात रूपांतर करणे सुलभ ठरणार आहे, तिच्यासारखे भावनिक अधिष्ठान ह्या इतर जमातींच्या बाबतीतही उपलब्ध आहे का? राष्ट्रबांधणीच्या प्रक्रियेच्या संदर्भात हा प्रश्न डावलून चालणार नाही. त्याला सामोरे जावे लागेल.

हा देश हिंदू समाजाच्या 'आयडेन्टिटी'चा भाग आहे असे वर म्हटले आहे. तो भारतीय मुसलमानांच्या, भारतीय ख्रिश्चनांच्याही आयडेन्टिटीचा भाग आहे. भारतीय मुसलमान आणि भारतीय ख्रिश्चन परंपरेने शेकडो वर्षे ह्या देशाचे रहिवासी आहेत. ते इतर कुणाइतकेही भारतीय आहेत. हाजची यात्रा आटोपून परतणाऱ्या कोकणी मुसलमानाच्या घशात कोकणातील टेकड्या आणि खाड्या, माड आणि पुळण पाहून निश्चितपणे आवंढा येईल. पण राष्ट्रीय भावनेसाठी प्रादेशिक लळा पुरेसा नाही. मध्ययुगीन युरोपमध्ये प्रादेशिक लळा होता, प्रदेशाशी तादात्म्य होते; पण राष्ट्रे नव्हती. पोपची धार्मिक अधिसत्ता आणि पवित्र रोमन सम्राटाची (औपचारिक का होईना) राजकीय अधिसत्ता, आणि सरंजामी व्यवस्था ह्या चौकटीत प्रादेशिक भावनेला स्थान होते; पण राष्ट्रभावनेला नव्हते. इस्लामच्या आध्यात्मिक, नैतिक, सामाजिक, राजकीय सिद्धांतांचे पालन करणाऱ्या, जगभर पसरलेल्या इस्लामी जमातीचे आपण मूलतः घटक आहोत अशी धारणा इहवादी राष्ट्रवादाशी कितपत सुसंगत आहे? भारताच्या सीमेवर असलेला, ज्याच्यात बहुसंख्य हिंदू आहेत असा प्रांत केंद्रावर किंवा इतर प्रांतांवर कितीही नाराज झाला तरी, फुटीर बनणार नाही अशी खात्री असते. इतर धर्मीयांच्या बाबतीत काही आशंका उद्भवते की नाही? धर्माने ख्रिस्ती झालेल्या भारतीयांची भाषा, खाणेपिणे, संगीत, सारी रहाणी बदलते असे का? हे प्रश्न विचारासाठी स्पष्टपणे उपस्थित करणे म्हणजे इहवादी राष्ट्रवादाशी प्रतारणा करणे असे जे म्हणतात त्यांचा इहवाद हा विधी असतो आणि व्यवहार वेगळा असतो. त्यांना सांगायचे एक असते, घेऊन जायचे दुसरेच असते.

वा. वि. मिराशी

विक्रम संवताची पूर्वपीठिका

प्राचीन काळी भारतात कालगणनेकरिता अनेक संवत् प्रचलित होते. विक्रम संवत्, शक संवत्, आभीर (किंवा कलचुरि–चेदि) संवत्, गुप्त संवत्, हर्ष संवत्, चालुक्य विक्रमादित्य संवत् इत्यादि अनेक संवतांचा उपयोग कालनिर्देशाकरिता प्राचीन कोरीव लेखांत केलेला आढळतो. त्यांपैकी दोन –विक्रम संवत् आणि शक संवत् हे–अद्यापि भारतात प्रचलित आहेत. विक्रम संवत् सामान्यतः नर्मदेच्या उत्तरेस व मध्य प्रदेशाच्या छत्तीसगड विभागात, आणि शक (किंवा शालिवाहन) संवत् इतर प्रदेशात चालू आहे. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भारतीय शासनाने शक संवताच्या गणनापद्धतीत काही बदल करून त्याला राष्ट्रीय संवताचा मान दिला आहे. या दोन्ही संवतांच्या पूर्वपीठिका वादग्रस्त आहेत. शक संवताच्या पूर्वपीठिकेची सविस्तर चर्चा आम्ही इतरत्र केली आहे.[1] प्रस्तुत लेखात विक्रम संवताच्या उत्पत्तीचे विवेचन करावयाचे आहे.

एखाद्या विशिष्ट कालगणनेला किंवा संवताला अनुलक्षून घटनांचा निर्देश करण्याची पद्धत भारतात अत्यंत प्राचीन काळी प्रचलित होती असे दिसत नाही. ऋग्वेदात अनेक विख्यात राजांचा उल्लेख आहे; पण त्यांपैकी एकानेही किंवा त्याच्या पूर्वजानेही एखादा संवत् स्थापल्याचा निर्देश नाही.

भारतीय परंपरेनुसार पहिला शककर्ता (म्हणजे संवत्संस्थापक) राजा युधिष्ठिर होय. भारतीय युद्ध ख्रिस्तपूर्व ३१०२ या वर्षी झाले आणि युधिष्ठिराला भारताचे राज्य मिळाले. त्या वर्षी त्याने आपला संवत् चालू केला, असे मानण्यात येते.[2] पण त्या संवताचा उपयोग ख्रिस्तोत्तर ६३४–३५ च्या (कर्नाटकातील) ऐहोळे लेखातच प्रथम केलेला आढळतो. त्यापूर्वी तो कोठेही प्रचलित असल्याचा पुरावा नाही. त्यामुळे हा युधिष्ठिर संवत् सुमारे ई. स. ४००च्या सुमारास झालेल्या आर्यभटासारख्या ज्योतिष्यांनी कालगणनेकरिता कल्पिला असावा असे अनुमान संभवते.

विक्रम संवताचा आरंभ ख्रिस्तपूर्व ५८ या वर्षी होतो. तो संवत् प्रचलित करणारा राजा त्या वर्षी राज्य करीत असला पाहिजे हे उघड आहे. पण तो राजा कोण याविषयी विविध मते प्रसिद्ध झाली आहेत. सर जॉन मार्शलच्या मते ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकाच्या मध्यात पार्थियन राजा आझेस हा पंजाब व सिंध या प्रदेशांवर राज्य करीत होता. त्याने तो संवत् स्थापला असावा. त्या राजाचे नाव त्याच्या लेखांतील काही कालोल्लेखांत येते असे त्याने दाखविले आहे.[3] पण मार्शलचे हे मत इतरांना मान्य नाही. शिवाय, विक्रम संवताचे आरंभीचे लेख ज्या प्रदेशांत मिळाले आहेत, तेथे त्याचे राज्य होते असे दिसत नाही. तेथील सत्ताधिकाऱ्यांनी त्याचे स्वामित्व स्वीकारले होते याला पुरावा नाही.

---

१. संशोधन मुक्तावलि. सर १. पृ. १५१ इ., सर ९, पृष्ठ १२७ इ.

२. भारतीय युद्धानंतर लागलीच कलियुग सुरू झाले. म्हणून यालाच 'कलिकाल' असेही म्हणतात. पण वराहमिहिर या दोहोंमध्ये फरक करतो. सं. मु. सर ८, पृ. ३.

३. तत्कालीन प्राकृत लेखांतील वर्षांना 'अयस' किंवा 'अजस' असे शब्द जोडले आहेत. मार्शलने त्यांचा अर्थ 'आझेसचे' असा केला होता तो इतरांस मान्य नाही. त्याच्या संवतास 'विक्रम संवत्' असे नाव का पडले याचीही उपपत्ती लागत नाही.

अनुक्रमणिका

या संवताच्या आरंभीच्या लेखांत विक्रमादित्याचे नाव त्याच्याशी संलग्न केलेले आढळत नाही. ख्रिस्तोत्तर नवव्या शतकातील (संवत् ८९८ च्या) धोलपूर शिलालेखात[४] 'कालस्य विक्रमाख्यस्य' अशा शब्दप्रयोगाने ते प्रथमच त्या लेखातील संवत्सराशी जोडले आहे. त्याच शतकातील इतर एकाही कोरीव लेखात ते तसे जोडलेले आढळत नाही. याच्या उलट ख्रिस्तोत्तर तिसऱ्या ते सहाव्या शतकातील कोरीव लेखांत या संवताचा उल्लेख करताना 'श्रीमालवगणाम्नाते', 'मालवगणस्थितीयशात्', 'मालवानां गणस्थित्या' अशी त्या संवताचा मालवगणाशी संबंध दाखविणारी वचने आढळतात. तसेच त्या संवताचे 'कृत' असे विशिष्ट नाम योजिलेलेही आढळते. तेव्हा आरंभीच्या काळात या संवताचा विक्रमादित्याशी संबंध दाखविणारा यत्किंचित्ही पुरावा आढळत नाही. याची आणखी चर्चा पुढे करू.

ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात विक्रमादित्य नामक राजा होऊन गेला हे सिद्ध करण्याकरिता जो साहित्यिक पुरावा पुढे मांडला जातो त्याचा आता विचार करू.

(१) संस्कृत ग्रंथातील उल्लेख–'कथासरित्सागर' आणि 'बृहत्कथामंजरी' या ग्रंथांच्या शेवटी विक्रमादित्याची कथा आली आहे. हे दोन्ही संस्कृत ग्रंथ गुणाढ्य कवीच्या 'बृहत्कथा' नामक प्राकृत ग्रंथाची संस्कृत रूपांतरे होत. ती ख्रिस्तोत्तर अकराव्या शतकात केली होती. पण त्याच प्राकृत ग्रंथाच्या त्यापूर्वी सुमारे ख्रिस्तोत्तर आठव्या शतकात केलेल्या 'बृहत्कथाश्लोकसंग्रह' नामक तिसऱ्या संस्कृत रूपांतरात विक्रमादित्याचे नावही आढळत नाही. तेव्हा पूर्वोक्त विक्रमादित्यविषयक कथा कालांतराने 'कथासरित्सागरा'दी ग्रंथांत घुसडलेल्या दिसतात. शिवाय, त्या ग्रंथातील विक्रमादित्याच्या विजयांचे वर्णन अत्यंत असंभवनीय असे आहे. पुढील श्लोक पाहा–[५]

गौडः शक्तिकुमारोयं कर्णारोयं जयध्वजः ।
लाटो विजयवर्मायं काश्मीरोयं सुनन्दनः ॥
गोपालः सिन्धुराजोयं भिल्लो विन्ध्यबलोप्ययम् ।
निर्मूकः पारसीकोयं नृपः प्रणमति प्रभो ॥

या राजांना विक्रमादित्याने जिंकल्यावर ते त्याच्या दरबारात त्याला मुजरा करण्याकरिता आले होते असे त्यात म्हटले आहे. त्यांमध्ये गौड (बंगाल) देशाचा शक्तिकुमार, कर्णाटकाचा जयध्वज, लाट (दक्षिण गुजराथ) चा विजयवर्मा, काश्मीरचा सुनन्दन, सिंध प्रदेशाचा गोपाल आणि विन्ध्यप्रदेशाचा भिल्ल यांचा उल्लेख आहे. गेल्या दीडशे वर्षांत ताम्रपट, नाणी, उत्खनन इत्यादि विश्वसनीय साधनांच्या साहाय्याने भारताचा बराचसा प्राचीन इतिहास ज्ञात झाला आहे. त्यात हे राजे ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात राज्य करीत होते याला मुळीच पुरावा नाही. याच्या उलट त्या काळी दक्षिणेत सातवाहन, मध्य भारतात काण्व आणि पंजाबात मालव, आर्जुनायन, यौधेय वगैरे गणराज्ये सत्ता गाजवीत होती. पण त्या काळच्या विक्रमादित्याने त्यांचा पाडाव केल्याचा उल्लेख 'कथासरित्सागर' व 'बृहत्कथामंजरी'यांत आढळत नाही. तेव्हा तो विक्रमादित्य आणि त्याचे विजय हे दोन्ही केवळ कपोलकल्पित आहेत यात संशय नाही.

(२) 'गाथासप्तशती'तील विक्रमादित्याचा उल्लेख– ख्रिस्तोत्तर पहिल्या शतकात होऊन गेलेल्या सातवाहनवंशी हाल नृपतीच्या 'गाथासप्तशती' या प्राकृत गाथासंग्रहात खालील गाथा आहे.

संवाहण सुहरसतोसिएण देंतेण तुह करे लक्खम् ।
चलणेण विक्कमाइत्तचरिअं अणुसिक्खिअं तिस्सा ॥

भावार्थ– एक स्त्री एका तरुणाला म्हणते– 'तू तिचे पाय चुरीत होतास, त्या वेळी त्या आनंदात तिच्या पायाने तुझ्या हातावर लाक्षारसाने काढलेल्या आकृति उमटविण्यात विक्रमादित्याच्या कृत्यांचे अनुकरण केले आहे. कारण विक्रमादित्य राजा (आपल्या सेवकांच्या कामगिरीने संतुष्ट होऊन) त्यांच्या हातावर लक्ष लक्ष नाणी ठेवीत असतो.' (यात 'लक्खं' पदावर श्लेष आहे. त्यामुळे

४. भांडारकरांची 'उत्तरभारतातील कोरीव लेखांची यादी', क्र. २७ मधील संदर्भ पाहा.
५. कथासारित्सागर, तरंग १२२, श्लो. ३ – ४.

अनुक्रमणिका

'लाक्षा' आणि 'लक्ष नाणी' असे त्याचे दोन अर्थ होतात.)

ही गाथा ख्रिस्तोत्तर पहिल्या शतकात होऊन गेलेल्या हाल नृपतीच्या गाथासंग्रहात आली असल्यामुळे तीत वर्णिलेला विक्रमादित्य ख्रिस्तपूर्व ५८ मध्ये सुरू होणाऱ्या संवताचा संस्थापक असला पाहिजे, असे अनुमान विक्रमादित्यपक्षातर्फे केले जाते.

पण हे अनुमान बरोबर नाही. आम्ही इतरत्र[६] दाखविले आहे की 'गाथासप्तशती'च्या अनेक आवृत्त्या झाल्या होत्या. त्यांत मूळ ग्रंथातील ७०० गाथांपैकी फक्त ५३० गाथा समान आहेत. प्रत्येक आवृत्तीच्या वेळी काही गाथा गाळून त्यांच्या जागी तितक्याच नवीन गाथा घातल्या जात आणि अशा तऱ्हेने ७०० ही गाथासंख्या कायम ठेवली जात असे. हा प्रकार ख्रिस्तोत्तर आठव्या शतकापर्यंत चालू होता. विक्रमादित्यवर्णनपर पूर्वोक्त गाथा मूळच्या गाथा संग्रहात होती याला पुरावा नाही. ती ख्रिस्तोत्तर चौथ्या शतकात झालेल्या द्वितीय चंद्रगुप्त–विक्रमादित्याच्या वर्णनपर असणे संभवनीय आहे. कारण तो दानशूर म्हणून प्रसिद्ध होता. म्हणून तिजवरून ख्रिस्तपूर्व ५८ चा संवत् कोणा विक्रमादित्याने स्थापला हे सिद्ध होत नाही.

(३) **'कालकाचार्यकथानका'चा पुरावा**— या कथानकात असे म्हटले आहे की धारा येथील वैरिसिंह राजाला कालक आणि सरस्वती अशी दोन अपत्ये होती. दोघांनीही तारुण्यात संन्यास दीक्षा घेतली. एकदा कालक सरस्वतीसह उज्जैनीला गेला. तेथील गर्दभिल राजाने सरस्वतीचे अपहरण करून तिला आपल्या अंतःपुरात घातले. कालकाने त्याची पुष्कळ विनवणी केली, पण तो ऐकेना. तेव्हा कालक सिंध देशात शकांचा सम्राट् षाहानुषाही याच्याकडे गेला आणि त्याने त्याला उज्जैनीवर स्वारी करण्यास चिथावले. त्या शकाधिपतीने गर्दभिलास ठार मारून सरस्वतीची सुटका केली. या प्रसंगाच्या निमित्ताने पुढील श्लोक आले आहेत–

शकानां वंशमुच्छेद्य कालेन कियतापिहि ।
राजा श्री विक्रमादित्यः सार्वभौमोपमोभवत् ।।
स चोन्नतमहासिद्धिः सौवर्णपुरुषोदयात् ।
मेदिनीमनृणां कृत्वाचीकर द्वत्सरं निजम् ।।
ततो वर्षशते पञ्चत्रिंशता साधिकं पुनः ।
तस्य राज्ञोन्वयं हत्वा वत्सरः स्थापितः शकैः ।।

यात म्हटले आहे की नंतर गर्दभिलाचा पुत्र विक्रमादित्य याने उज्जैनीवर ताबा मिळविला आणि शकांचा उच्छेद करून तेथे आपला संवत् स्थापिला. पुढे १३५ वर्षांनी शकांनी पुनः उठाव करून आपला ख्रिस्तोत्तर ७८ चा शक संवत् चालू केला.[७]

या विधानांवर विश्वास ठेवणे शक्य नाही. 'कालकाचार्यकथानका'त आणि काही जैन ग्रंथांत विक्रमादित्य हा गर्दभिल राजाचा पुत्र होता असे म्हटले आहे. या कालात (ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात) गर्दभिल वंशाचे राजे उज्जैनीस राज्य करीत होते याला प्रमाण नाही. पुराणांच्या वंशावळींत त्यांचा उल्लेख अंध्रांचे (सातवाहनांचे) उत्तराधिकारी (ख्रिस्तोत्तर २३० नंतरचे) म्हणून येतो.[८] या वंशावळी पूर्वोक्त जैन ग्रंथांपेक्षा कित्येक शतके प्राचीन असल्यामुळे जास्त विश्वसनीय आहेत.

एखादा संवत् प्रचलित होण्यास तो एखाद्या राजाने सुरू करणे पुरेसे होत नाही. तो त्याच्या वंशजांनी किंवा सामंतांनी दीर्घकाळ उपयोगात आणणे आवश्यक असते. ख्रिस्तपूर्व ५८ चा संवत् माळव्यात आरंभी प्रचलित होता याला यत्किंचितही पुरावा नाही. त्याचे तीन–चार शतकांनंतरचे लेख दूरवर राजस्थानाच्या पूर्व भागात सापडले आहेत.

---

६. सं. मु., सर १, पृ. १०४ इ.

७. 'कालकाचार्यकथानका'च्या सर्व आवृत्त्या ख्रिस्तोत्तर बाराव्या शतकानंतरच्या आहेत. त्यांतील अनेकांत विक्रमादित्याने शकांचा उच्छेद करून आपला संवत् स्थापल्याचा उल्लेख नाही. याची विस्तृत चर्चा 'बेलवलकर गौरव ग्रंथ' (इंग्रजी) मध्ये केली आहे ती पाहावी.

८. पार्गिटर, डायनॅस्टीज ऑफ दि कली एज, पृ. ४५ इ. पुराणांतील या वंशावळी जैन पट्टावलींच्या कित्येक शतके अगोदर (सुमारे ख्रिस्तोत्तर चौथ्या शतकाच्या आरंभी) रचल्या होत्या. म्हणून त्या जास्त विश्वसनीय आहेत.

अनुक्रमणिका

तेथे गर्दभिल वंशाचे किंवा त्याच्या मांडलिकांचे राज्य होते असे मानण्यास काडीचाही आधार नाही.

'कालकाचार्यकथानका'च्या अनेक आवृत्त्या झाल्या होत्या. त्यांपैकी ज्यांत विक्रमादित्याचा संवत्संस्थापक म्हणून उल्लेख आहे, त्या ख्रिस्तोत्तर बाराव्या शतकाहून प्राचीन नाहीत. तेव्हा हे उल्लेख त्यांत मागाहून घुसडलेले दिसतात.

पुराणांत प्राचीन काळच्या मौर्य, शुंग, काण्व, अंध्र (सातवाहन), गुप्त वगैरे राजवंशाचे आणि त्यांतील राजांचे उल्लेख आले आहेत, पण त्यांत विक्रमादित्याचा नामनिर्देश नाही. पुराणांत गर्दभिल राजांचा उल्लेख येतो खरा, पण तो अंध्रांचे (सातवाहनांचे) उत्तराधिकारी म्हणून. त्याचा संबंध विक्रम संवताच्या उत्पत्तीशी येत नाही.

याच्या उलट ख्रिस्ती संवताच्या पहिल्या काही शतकांतील लेखांत याच संवताचा उल्लेख अन्य प्रकारे केलेला आढळतो. आरंभीच्या लेखांत त्याच्या वर्षांना 'कृत' असे म्हटले आहे. खालील उतारे पाहा–

१) २८२–कृतयोर्द्वयोर्वर्षशतयोद्वर्यशीतयोः चैत्र-पौर्णमास्याम्। (उदयपूर जिल्ह्यातील नांदसा येथील यूपलेख) (भांडारकरांची यादी, क्र. १)

२) २९५–कृतेहि (कृतैः) २९५ फाल्गुन शु ५ (कोटा जिल्ह्यातील बडवा येथील भील-लेख). एपिग्राफिया इंडिका (ए. इं), २४, पृ. ४२.

३) ३३५–कृतेहि (कृतैः) ३३५ ज्येष्ठ शुद्ध पंचदशी (जयपूर जिल्ह्यातील बर्नाला येथील यूपलेख). ए. इं. २६, पृ. ११८.

हे आरंभीचे तिन्ही लेख माळव्याबाहेरचे राजस्थानातील आहेत. त्यांत उल्लेखिलेल्या वर्षांना 'कृत' असे म्हटले आहे ही वर्षे विक्रमसंवताची याविषयी सर्वांचे एकमत आहे.

नंतरच्या काही– विशेषतः माळव्यात सापडलेल्या– या संवताच्या लेखांत 'त्यातील वर्षे मालव गणाच्या पद्धतीनुसार उल्लेखिली आहेत', असे म्हटले आहे. खालील उतारे पाहा–

४) ४६१– श्रीमालवगणाम्नाते प्रशस्ते कृतसंज्ञिते एकषष्टयधिके प्राप्ते समाशत चतुष्टये ॥ मन्दसोरचा लेख (भांडारकरांची यादी, क्र. ३)

५) ४८१– कृतेषु चतुर्षु वर्षशतेषु एकाशीत्युत्तरेषु अस्यां मालवपूर्वायाम्। (राजपुतान्यातील नगरी येथील लेख-भांडारकरांची यादी, क्र. ५.)

६) ४९३– मालवानां गणस्थित्या याते शतचतुष्टये। त्रिनवत्यधिकेह्वदानां ऋतौ सेव्यघनस्तने ॥ (मन्दसोरचा लेख, भांडारकरांची यादी, क्र. ९)

७) ७८९–पञ्चसु शतेषु शरदां यातेष्वेकान्ननवतिसहितेषु। मालवगणस्थितिवशात्कालज्ञानाय लिखितेषु ॥ (मन्दसोरचा लेख, भांडारकरांची यादी, क्र. ९.)

या उताऱ्यांवरून स्पष्ट आहे की कालांतराने 'कृत' हे या संवताचे नाव हळू हळू मागे पडू लागले, पण मालवगणाचे नाव त्याला जोडले गेले. याच्या कारणांचे विवेचन पुढे करू.

हे मालवगणाचे लोक मूळचे पंजाबातील होत. ते त्याकाळी रावी व चिनाब या नद्यांच्या संगमाजवळच्या प्रदेशात राहत असत. हे मालव आणि त्यांच्या शेजारच्या प्रदेशातील क्षुद्रक यांचा 'आयुधजीवि संघ' (लढवय्ये लोकांचा गण) असा उल्लेख पतंजलीचे 'महाभाष्य' आणि पाणिनीच्या 'अष्टाध्यायी'वरील 'काशिका' टीका या प्राचीन ग्रंथांत येतो. अलेक्झांडर पंजाबातून परत जाताना त्यांनी त्याला जोराचा प्रतिकार केला होता. त्यात जखमी झाल्यावर त्याने त्यांचे शिरकाण केले. नंतर शक, पह्लव, कुशाण या परकी टोळ्यांची भारतावर आक्रमणे होऊ लागली तेव्हा हे स्वातंत्र्यप्रेमी लढवय्ये लोक दक्षिणेस सरकत सरकत राजस्थानातील जयपूर, उदयपूर, कोटा या प्रदेशांत काही काळ स्थायिक झाले. त्यांची तत्कालीन राजधानी मालवनगर (राजस्थानाच्या टोंक जिल्ह्यातील नगर) किंवा कर्कोटनगर येथे होती. कुषाण काळात ते याच भागात होते हे नाशिकच्या लेण्यातील ऋषभदत्ताच्या एका कोरीव लेखावरून कळते.[९]

९. मिराशी, सातवाहन आणि पश्चिमी क्षत्रप यांचा इतिहास आणि कोरीव लेख, भाग २, पृ. १०४, टीप २.

मालवांची अनेक नाणी राजस्थानातील नगर येथे सापडली आहेत. त्यांपैकी कांहीवर 'मालवान जय' असे प्राकृतात आणि 'मालवगणस्य जयः' असे संस्कृतात लेख आहेत. ही नाणी मालवांनी शत्रूवर संस्मरणीय विजय मिळविला त्या प्रसंगी आरंभी पाडली असावी. ती नाणी पुढे दीर्घकाळ पाडली जात होती असे दिसते.

मागे दाखविल्याप्रमाणे मालवांच्या आरंभीच्या काही लेखांत त्यांच्या संवताचे 'कृत' असे नाव उल्लेखिले आहे. हे नाव त्या संवताला कसे पडले या विषयी विद्वानांनी भिन्न भिन्न तर्क केले आहेत. कोणी म्हणतात त्या काळी कृतयुग सुरू झाले अशी तत्कालीन समजूत त्याने व्यक्त केली जात असावी. अळतेकरांनी प्रथम असे प्रतिपादिले की 'कृत' हे मालव गणाच्या एका नेत्याचे नाव असावे. त्याने तो संवत् सुरू केला म्हणून त्याला हे नाव पडले.[१०] या संवताच्या लेखात 'मालवगणस्थितिपशात्' यासारखे शब्दप्रयोग येतात तेव्हा त्या नेत्याने मालवगणाची स्थिती (वसती) कोणा एका प्रदेशात केली त्याप्रसंगी त्याने हा 'कृत संवत्' चालू केला असावा असेही अळतेकरांनी प्रतिपादिले.[११] पण त्यानेही त्यांचे समाधान होईना. कारण अशा नवीन वसाहत करण्याच्या प्रसंगी एखादा संवत् सुरू केल्याचे दुसरे उदाहरण नाही म्हणून त्यांनी 'कृत' या संवताच्या नावाचे कोडे सोडविता येत नाही, अशी प्रांजळपणे कबुली दिली आहे.

'कृत' म्हणजे 'केलेला', 'सुरू केलेला', 'परंपरेने प्राप्त झालेला नव्हे,' या अर्थी या संवताचे नाव योजिले असावे. 'मालवगणस्थितिवशात्', 'मालवानां गणस्थित्या' इत्यादि शब्दप्रयोगांत 'स्थिति' याचा अर्थ 'पद्धत', 'रिवाज' असा आहे. 'मालवगणात रूढ असलेल्या पद्धतीप्रमाणे या लेखातील कालाचा उल्लेख केला आहे' असा अर्थ या शब्दप्रयोगांत विवक्षित आहे.

मालवगणाच्या मुख्यत: राजस्थानातील व त्याच्या पूर्वेकडील प्रदेशात सापडलेल्या लेखांत त्याच्या संवताला 'कृत' हे नाव अपरिहार्यपणे लावले आहे. पुढे ते हळू हळू प्रचारातून गेले. नंतर मालवगणाचे लोक दक्षिणेस मध्य भारतातील मंदसोर (प्राचीन दशपुर) जवळच्या प्रदेशात येऊन स्थायिक झाले. तो प्रदेश पूर्वी पश्चिमी क्षत्रपांच्या अमलाखाली होता. म्हणून तेथे शक संवत् प्रचलित होता. त्या संवताहून आपला संवत् भिन्न आहे हे दाखविण्याकरिता मालवांच्या अधिपतींनी व प्रजाजनांनी आपल्या लेखांत 'मालवानां गणस्थित्या' (मालवांच्या कालगणनापद्धतीनुसार) असा स्पष्ट निर्देश केलेला दिसतो.

मालवगणाचे लोक मोठ्या संख्येने मंदसोरजवळच्या प्रदेशात येऊन राहिले, तेव्हा त्या प्रदेशाला 'मालव' असे नाव प्राप्त झाले. त्यापूर्वीचे त्याचे नाव 'आकरावन्ती' असे होते. त्याचा उल्लेख नाशिकच्या लेण्यातील पुळुमावीच्या लेखात येतो.[१२] त्याचे 'पूर्व आकरावन्ती' (राजधानी आगर) आणि 'पश्चिम आकरावन्ती' (राजधानी उज्जैनी) असे दोन विभाग होते. त्यांचाही उल्लेख शक क्षत्रप रुद्रदामन् याच्या ई. स. १५० च्या जुनागडच्या लेखात आढळतो. पुढे मात्र हे नाव मागे पडून त्या प्रदेशाचे 'मालव' हेच नाव रूढ झाले.

मालवांची आरंभीची शासनपद्धति गणपद्धतीची होती. पुढे ती राजेशाहीपद्धतीची झाली. मंदसोर येथे औलिकर राजवंशाचे अनेक कोरीव लेख सापडले आहेत. त्या सर्वांत मालव संवताचाच कालनिर्देशार्थ उपयोग केला आहे. प्राचीन काळी राजेलोक आपल्या लेखांत राज्यकालाच्या वर्षांचा उल्लेख करीत. औलिकरांनी तसे न करता मालव संवताच्या वर्षांचाच उपयोग केला आहे त्यावरून ते मालववंशी होते असे दिसते.

आता हे मालव गणाचे लोक राजस्थानातून निघून मन्दसोरजवळच्या प्रदेशात केव्हा येऊन वसती करू लागले याचा विचार करू.

समुद्रगुप्ताच्या प्रयाग येथील स्तंभलेखात त्याला करभार देणाऱ्या गणांमध्ये आर्जुनायन, यौधेय,

---

१०. विक्रम व्हॉल्यूम (इंग्रजी), पृ. १६ इ.
११. बेलवलकर गौरव ग्रंथ, पृ. २७९.
१२. सा. प. क्ष. इ. को. ले., भाग २, पृ. ४३.

अनुक्रमणिका

माद्रक वगैरेंसह मालवांचा निर्देश आला आहे. तेव्हा त्या काळी ते राजस्थानमध्येच होते असे दिसते. औलिकरांच्या लेखांवरून त्यांच्या नऊ पिढयांची माहिती होते. त्यांपैकी पहिल्या तीन पिढ्या येणेप्रमाणे–

जयवर्मन्
|
सिंहवर्मन्
|
नरवर्मन् (ज्ञात वर्षे मा. सं. ४६१ व ४७४)[१३]

यांतील पहिल्या दोन राजांचे लेख अद्यापि मिळाले नाहीत. नरवर्मन्चे लेख माळव्यात मन्दसोर व बिहारकोत्रा येथे सापडले आहेत. तथापि तोच राजा प्रथम माळव्यात आला असे म्हणता येत नाही. त्याचा पिता सिंहवर्मन् हाही कदाचित् आला असेल-तो मा. सं. ४५० (ई. स. ३९३) च्या सुमारास झाला असावा. ई. स. ३९५ च्या सुमारास माळवा–काठेवाडातील पश्चिमी क्षत्रपांचे राज्य नष्ट झाले. द्वितीय चंद्रगुप्ताने त्यांचा पराभव करून आपले साम्राज्य पश्चिमेकडे पसरविले. त्याच सुमारास औलिकरांनी राजस्थानातून आक्रमण करून मन्दसोरजवळचा प्रदेश बळकावला असे दिसते.

गुप्त आणि औलिकर यांचे माळव्यातील आक्रमण एकाच कालखंडात झाले असल्यामुळे ते त्यांनी संगनमताने केले असावे. त्यांचे हे सहकार्य दीर्घकाळ टिकले. कालांतराने गुप्तांचे साम्राज्य उत्तर भारताच्या विस्तृत भागावर पसरले आणि त्या सर्व प्रदेशांत ई. स. ३१९–२० मध्ये सुरू झालेला त्यांचा गुप्त संवत् प्रचलित झाला. औलिकरांची राजधानी दशपुर (मन्दसोर) ही गुप्तांची माळव्यातील राजधानी उज्जैनी येथून सरळ रेषेत केवळ ७५ मैलांवर होती. पण औलिकरांनी गुप्तांचे स्वमित्व मान्य केले नसल्याने त्यांच्या राज्यात गुप्त संवताचा प्रवेश झाला नाही. त्यांचे सर्व लेख मालव संवताचे आहेत. 'सर्व पृथिवी पादाक्रान्त करणाऱ्या गुप्त सम्राटांना आपला प्रदेश कधीही जिंकता आला नाही' याचा औलिकरांना यथार्थ अभिमान होता. तो त्यांचा राजा हूणविजेता यशोधर्मन् याने मन्दसोर येथील विजयस्तंभावरील एका श्लोकात व्यक्त केला आहे[१४] हे आम्ही इतरत्र दाखविले आहे.

पण असे असले तरी गुप्त आणि औलिकर यांच्यात सामंजस्य होते आणि आपत्प्रसंगी ते एकमेकांच्या साहाय्यास धावून जात असे दिसते. मन्दसोर येथील मालव संवत् ५२४ (ई. सन ४६७) च्या लेखात औलिकरवंशी प्रभाकर याचे वर्णन 'गुप्तान्वयारिद्रुमधूमकेतुः' (अग्नि जसा वृक्षांचा संहार करतो तसा गुप्त वंशाच्या शत्रूंचा निःपात करणारा) असे वर्णन आले आहे[१५] ते ख्रिस्तोत्तर ४६६ मध्ये स्कन्दगुप्ताच्या निधनानंतर गुप्त प्रदेशावर शत्रूंनी केलेले आक्रमण परतून लावण्यात प्रभाकराने केलेल्या साहाय्यास अनुलक्षून असावे. पूर्वोक्त मन्दसोर लेखाचे संपादक मो. ब. गर्दे यांनी त्या वर्णनावरून प्रभाकर गुप्तांचा मांडलिक असावा आणि ते आक्रमण हूणांचे असावे अशी अनुमाने केली आहेत; पण ती बरोबर नाहीत. प्रभाकर गुप्तांचा मांडलिक असता तर मन्दसोर लेखात मालव संवताचा उपयोग न होता गुप्त संवताचा झाला असता. हूणांची पहिली धडक स्कन्दगुप्ताने थोपविली होती. दुसरी–तोरमाणाची–धडक ख्रिस्तोत्तर ४९० मध्ये, सुमारे २३ वर्षांनी, झाली. तेव्हा हे ख्रिस्तोत्तर ४६६ चे आक्रमण अन्य शत्रूंचे होते. त्याची चर्चा आम्ही इतरत्र केली आहे.[१५(अ)]

---

१३. मालव संवताच्या वर्षातून ५७ वजा केले म्हणजे ख्रिस्ती संवताचे वर्ष येते. तेव्हा ही वर्षे अनुक्रमे इ. स. ४०४ व ४१४ शी समान आहेत.

१४. मन्दसोर येथील विजयस्तंभावरील पुढील श्लोकपाद पाहा–

ये भुक्ता गुप्तनाथैर्न्व सकलवसुधा क्रान्तिदृष्टप्रतापैः।

फ्लीटने या श्लोकाचा चुकीचा अर्थ लावला होता. या विषयी विस्तृत विवेचन विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक १९७९ पृ. १०६ – १०८ पाहा.

१५. ए. इं. २७, पृ. १५.

१५ (अ). सं. मु. ९, पृ. ६३ इ.

पुढे तोरमाणाने मध्य भारतातील बराचसा प्रदेश काबीज केला. त्याचा पुत्र मिहिरकुल याचे राज्य पंजाबातील शाकल (सीयालकोट) पासून गुजराथेतील पंचमहाल जिल्हा, मध्य भारतातील ग्वाल्हेर वगैरे प्रदेशांपर्यंत पसरले होते. याच काळात माळव्यातील औलिकरवंशी यशोधर्मन्‌ने जवळपासचे अनेक देश जिंकून आपले साम्राज्य वाढविले होते आणि 'राजाधिराज' व 'परमेश्वर' या सम्राटपद-निदर्शक पदव्या धारण केल्या होत्या. गुप्तांच्या पतनानंतर औलिकरांनी अवन्ति प्रदेश आक्रमून उज्जैनी येथे आपली राजधानी हलविली होती. तेथून जवळच मन्दसोर येथे यशोधर्मन्‌ने मिहिरकुलाचा सपशेल पराभव करून त्याला शरणागती पतकरण्यास भाग पाडले. यशोधर्मनच्या साम्राज्याबरोबर मालव संवताच्या उपयोगाचे क्षेत्र वाढले असावे. कारण सम्राट ज्या संवताचा उपयोग करतात तोच संवत् त्यांचे मांडलिक कालनिर्देशार्थ वापरतात हे अनेक उदाहरणांवरून सिद्ध झाले आहे.

याप्रमाणे उत्तर भारतात गुप्त संवत् मागे पडून त्याची जागा मालव संवताने घेतली. त्याचा प्रसार उत्तर गुजराथ, काठेवाड, बुंदेलखंड, उत्तर प्रदेश, बिहार या भागांत होऊ लागला. या काळी त्याचे आरंभीचे 'कृत' नाव प्रचारातून गेले होते. तथापि तो संवत् माळव्याच्या पूर्वीच्या राजांचा होता एवढी मात्र आठवण होती म्हणून कणस्व (राजस्थानातील कोटा जिल्हा) येथील लेखात संवत् ७९५ चा उल्लेख पुढील शब्दांत केला आहे.[१६] 'संवत्सरशतैर्यातैः सपञ्चनवत्यर्गलैः सप्तभिर्मालवेशानाम्।' यात त्या संवताला 'मालवाधिपतींचा संवत्' असे म्हटले आहे.

तेव्हापर्यंत विक्रमादित्याचे नाव त्या संवताशी संलग्न झाले नव्हते. ख्रिस्तोत्तर चौथ्या-पाचव्या शतकातील गुप्त सम्राट द्वितीय चन्द्रगुप्त-विक्रमादित्य याचे नाव त्याकाळी सुप्रसिद्ध होते. त्याचे शौर्य, धाडस, विद्वत्ता, विद्याप्रेम, दातृत्व इत्यादि गुणांचे वर्णन करणारे 'देवी-चन्द्रगुप्त'सारखे संस्कृत ग्रंथ लिहिले गेले होते. तत्कालीन कोरीव लेखांतही त्याच्याविषयी उल्लेख येतात. त्याने 'विक्रमादित्य' ही पदवी धारण केली होती. 'मालवसंवत्' हा मालव देशाच्या राजाने स्थापिला असला पाहिजे अशा समजुतीने पूर्वोक्त कणस्व लेखात त्याला 'मालवेशांचा संवत्' असे म्हटले आहे. तेव्हा कालान्तराने त्या संवताचा संबंध मालव देशाचा पूर्वीचा पुण्यश्लोक राजा (गुप्तवंशी) विक्रमादित्य याशी जोडला गेला असला तर आश्चर्य नाही. नंतरच्या लेखात त्या संवताचे 'विक्रम संवत्' असे नाव आले आहे. त्या संवताचा असा उल्लेख करणारा कालक्रमाने पहिला लेख (राजस्थानातील) धोलपूर येथील संवत् ८९८ (ई. स. ८४१) चा आहे हे मागे दाखविले आहे.

गुप्तकालाच्या आरंभापर्यंत म्हणजे ख्रिस्तोत्तर चौथ्या शतकापर्यंत 'विक्रमादित्य' या राजनामाचा किंवा बिरुदाचा उल्लेख कोणत्याही प्राकृत वा संस्कृत ग्रंथात, पुराणांतील राजवंशावलींत किंवा कोरीव लेखांत येत नाही. त्या शतकात गुप्त नृपतींनी आदित्यपदान्त बिरुदे धारण करण्यास प्रथम सुरवात केली. पुढील बिरुदे पाहा– समुद्रगुप्ताचे 'पराक्रमाङ्क' (किंवा 'पराक्रमादित्य'), द्वितीय चन्द्रगुप्ताचे 'विक्रमाङ्क' (किंवा 'विक्रमादित्य'), प्रथम कुमारगुप्ताचे 'महेन्द्रादित्य', स्कन्दगुप्ताचे 'क्रमादित्य' (किंवा 'विक्रमादित्य'), विष्णुगुप्ताचे 'चन्द्रादित्य', वैन्यगुप्ताचे 'द्वादशादित्य' इत्यादि. यांपैकी 'विक्रमादित्य' हे बिरुद्ध गुप्तवंशी द्वितीय चन्द्रगुप्तामुळे अत्यंत लोकप्रिय किंवा सुप्रसिद्ध झाले. म्हणून ते पुढे अनेक वंशांच्या राजांनी धारण केले. उदाहरणार्थ, कर्नाटकातील चालुक्य वंशात एक दोन नव्हे तर सहा विक्रमादित्य होऊन गेले. पण या असंख्य विक्रमादित्यांपैकी एकालाही विक्रम संवताचा संस्थापक मानणे शक्य नाही. इतिहासात कित्येकदा अत्यंत अकल्पनीय अशा गोष्टी घडून आलेल्या आढळतात. 'विक्रम संवत्' हे त्यांचे एक उदाहरण आहे.

संवत्संस्थापक विक्रमादित्याच्या कालाशी कविकुलगुरू कालिदासाचा संबंध जोडण्यात येतो. सामान्यतः लोकांमध्ये अशी परंपरागत समजूत आहे की विक्रमादित्याच्या दरबारी जी नऊ रत्ने किंवा श्रेष्ठ

---

१६. भांडारकरांची यादी, क्र. १८.

व्यक्ती होत्या त्यांमध्ये कालिदास हा एक होता. 'ज्योतिर्विदाभरण' ग्रंथात तसे म्हटलेही आहे. या परंपरागत कथेवर विश्वासून अनेक जाणते संस्कृतज्ञ आणि डॉ. राजबली पांडेंसारखे प्राचीन भारतीय इतिहासाचे प्राध्यापकही विक्रमादित्य व कालिदास हे दोघेही ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकात होऊन गेले असे आग्रहाने प्रतिपादतात, पण यात त्यांची दिशाभूल होत आहे. ही तथाकथित परंपरागत समजूत प्राचीन नाही. 'ज्योतिर्विदाभरण' ग्रंथ कालिदासाने रचला असे त्यात म्हटले असले तरी तो अलीकडचा आहे. तो कालिदासाचा स्वतःचा असणे शक्य नाही. विक्रमादित्याच्या दरबाराची तथाकथित नऊ रत्ने भिन्न भिन्न काळी होऊन गेली होती. उदाहरणार्थ, त्यांतील वराहमिहिर हा ख्रिस्तोत्तर सहाव्या शतकात झाला हे त्याच्या स्वतःच्या ग्रंथांतील कालोल्लेखावरून स्पष्ट दिसते. तेव्हा ही परंपरागत कथा विश्वसनीय नाही.

विक्रमादित्य आणि कालिदास यांच्याविषयी ही एकच परंपरागत कथा आहे असेही नाही. क्षेमेन्द्राची 'ओचित्यविचारचर्चा', राजशेखराची 'काव्यमीमांसा', भोजाचा 'शृंगारप्रकाश' इत्यादि प्राचीन ग्रंथांत कालिदासाच्या 'कुन्तलेश्वरदौत्या'तून काही उतारे दिले आहेत.[१७] त्यांवरून या प्रश्नावर निराळाच प्रकाश पडतो हे आम्ही इतरत्र दाखविले आहे. या दुसऱ्या कथेला तत्कालीन कोरीव लेखांचा भक्कम पुरावा आहे. याची विस्तृत चर्चा आमच्या 'कालिदास' ग्रंथात (तृतीयावृत्ति, पृ. ३७ इ.) पहावी. या कथेप्रमाणे कालिदास द्वितीय चन्द्रगुप्तविक्रमादित्याच्या सभेत होता हे सिद्ध होते. ही कथा 'ज्योतिर्विदाभरणा'तील कथेपेक्षा कित्येक शतके प्राचीन आणि म्हणून जास्त विश्वसनीय आहे.

भारतात सध्या प्रचलित असलेल्या शालिवाहन आणि विक्रम या दोन संवतांपैकी विक्रम संवत् हाच खऱ्या अर्थाने भारतीय संवत्– ज्याचा भारतीयांना यथार्थ अभिमान वाटावा असा– आहे. शालिवाहन संवताला महाराष्ट्राच्या प्राचीन सातवाहन[१८] वंशाचे नाव दिले असले तरी तो मूळचा कुषाणवंशी कनिष्काने स्थापिला होता. कनिष्काच्या शकवंशी क्षत्रपांनी किंवा प्रांताधिपतींनी त्याचा कालगणनेकरिता उपयोग केल्यामुळे त्याला 'शक संवत्' असे नाव पडले. ते अनेक प्राचीन कोरीव लेखांत येते. पुढे ख्रिस्तोत्तर चौदाव्या शतकात विजयनगरच्या राजांच्या काळी त्याचा संबंध सातवाहन राजाशी जोडण्यात येऊन त्याला 'शालिवाहन' हे नाव प्राप्त झाले ते आतापर्यंत चालू आहे. तेव्हा हा संवत् एका परकी राजाने स्थापिला होता यात संशय नाही. याच्या उलट सध्या 'विक्रम संवत्' या नावाने प्रचलित असलेला संवत् आरंभी पंजाबातील मालवनामक गणराज्याच्या मुख्याने शत्रूवर मिळविलेल्या विजयाच्या स्मरणार्थ सुरू केला होता. या गणाचे लोक शूर आणि स्वातंत्र्यप्रेमी होते. त्यांच्या प्रदेशावर बलाढ्य परकी शक, पह्लव, कुषाण आदि रानटी टोळयांनी आक्रमण केल्यावर त्यांनी त्यांच्यापुढे शरणागती न पतकरता देशत्याग केला आणि राजस्थानात वसाहत करून आपले स्वातंत्र्य टिकविले. पुढे त्यांनी मध्य भारतातील दशपुरजवळच्या प्रदेशात वसती केली. शेजारच्या अवन्ति देशाच्या बलाढ्य गुप्त सम्राटांपुढे त्यांनी कधीही मान वाकविली नाही. त्यांनी आपल्या राज्यात स्वतःचा 'कृत' संवतच कित्येक शतके स्वतंत्रपणे चालू ठेवला. गुप्त साम्राज्यसत्तेचा द्योतक गुप्त संवत् याला आपल्या प्रदेशात कधीही प्रवेश करू दिला नाही. उलट 'सर्व पृथिवी पादाक्रान्त करणाऱ्या गुप्त सम्राटांना आमचा देश कधीही जिंकता आला नाही' असे स्वाभिमानाचे यथार्थ विधान सार्वजनिक ठिकाणी उभारलेल्या जयस्तंभावर त्यांनी कोरून ठेवले. अशा शूर, कर्तबगार आणि स्वाभिमानी मालवगणाने स्थापिलेला आणि कित्येक शतके अत्यंत बिकट परिस्थितीतही चालू ठेवलेला प्राचीन 'कृत संवत्' हाच सध्या 'विक्रम संवत्' या नावाने प्रचलित आहे. त्याची ही पूर्वपीठिका कोणा भारतीयाला स्फूर्तिप्रद होणार नाही?

१७. मिराशी, कालिदास (तृतीयावृत्ति) पृ. ३७ इ.

१८. 'सातवाहन' याचे प्राकृतात 'सालाहण' असे रूप होते. 'शालिवाहन' हे त्या प्राकृत नावाचे संस्कृतीकरण होय.

श्यामला वनारसे

आधुनिक संगीताचे मानसशास्त्र[†]

आधुनिक संगीताचे मानसशास्त्र या विचाराचे क्षेत्र म्हणजे आधुनिक म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या संगीतरचना आणि आधुनिक व्यक्तींचे रसिकत्व यांच्या आंतरक्रियेतून निर्माण होणाऱ्या प्रतिक्रियांचे विचारक्षेत्र. यामध्ये निर्मिती आणि आस्वाद या दोन्ही प्रकारच्या वर्तनाच्या अभ्यासाचा समावेश होतो. हा एकूण विचार बराच व्यापक आहे. कारण आधुनिकतेच्या वेगवेगळ्या जीवनसंदर्भांशी संगीत घटना निगडित आहेत. या ठिकाणी या विचाराची एक चौकट मांडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

आधुनिक संगीत म्हणजे कोणते संगीत ? या प्रश्नाचे उत्तर संगीतव्यवहाराच्या रूपात आधुनिक काळात जो फरक पडला, त्याच्या अनुषंगाने देता येईल. संगीत ही एक प्रयोगसिद्ध कला आहे. परंतु ध्वनिमुद्रण आणि आवाज निर्माण होताना किंवा ध्वनिमुद्रित केल्यानंतर त्याच्यात फेरफार करण्याची तंत्रविद्या या शतकात विकास पावलेली आहे. त्यामुळे प्रयोगाची श्राव्य बाजू पकडून साठवून ठेवता येते. त्याचप्रमाणे ती अधिकाधिक हुबेहूब वास्तव-सदृश करण्याचे प्रयत्नही झाले आहेत. ध्वनींच्या निर्मितीत फेरफार करण्याच्या तांत्रिक शक्यता वापरात येऊ लागल्या आहेत. लहान-मोठेपणा ठरविणे, इतर ध्वनींचे मिश्रण करणे, प्रतिध्वनित करता येणे, एखाद्याच आवाजाला कमी-अधिक उठाव देणे इत्यादी. साठवण्याच्या पुढे जाऊन निर्मितीचीच प्रक्रिया घडविणारी ही हत्यारे म्हणावी लागतील. यामुळे ध्वनिमुद्रणतंत्रानंतरचे संगीत त्यापूर्वीच्या संगीतापेक्षा अर्थातच वेगळे झाले. संगीतरचना करणाराला उपलब्ध असणाऱ्या ध्वनींची संख्या आणि प्रकृतीच बदलली. अगदी श्वास-निःश्वास किंवा हलकासा हेलकावाही संवेद्य करता येईल अशा जोमाने पकडता येऊ लागल्याने काही ध्वनी [दीर्घकालपर्यंत असांगीतिक मानले गेलेले] संगीताचे घटक म्हणून नव्यानेच दाखल झाले. ध्वनि-वैशिष्टयांप्रमाणेच शांततेचे स्वरूपही पालटले. यामुळे संगीतरचनांची पार्श्वभूमी आणि कालरचनेच्या लयीतील एक महत्त्वाचे तत्त्वही आधुनिक काळात नव्याने वापरात येऊ लागले.

ध्वनिमुद्रण आणि ध्वनिनिर्मिती यांच्याबरोबरच आधुनिक काळातील प्रसारणमाध्यमेही विकसित झाली. प्रयोगसिद्ध कलेतील प्रत्यक्ष निर्मिती-आस्वादाचे नाते बदलणारा, मध्यस्थांमार्फत होणारा संगीतप्रसारणाचा व्यवहार सुरू झाला. भारतीय संगीताच्या संदर्भात नुसते ध्वनिक्षेपक आल्यानंतर मैफलीतील व्यक्तींची संख्या एकदम वाढली. गाणाराचा आवाज पोहोचेल एवढ्याच परिसरात होणारा संगीताच्या पेशकारीचा आणि आस्वादाचा व्यवहार अवाढव्य जनसमुदायासमोरही सादर होऊ लागला. आकाशवाणी आणि दूरदर्शन या प्रसारण-माध्यमांमुळे संगीतरचनांच्या कालमर्यादा वेगळ्याच यंत्रणेच्या निर्णयातून ठरवल्या जाऊ लागल्या.

ही प्रसारणमाध्यमे आधुनिक काळातील शहरी लोकसमुदायाच्या संपर्काची गरज भागवणारी माध्यमे आहेत. त्यांच्यामार्फत चालणारा सर्व संगीतव्यवहार हा काही कलासंगीताचा व्यवहार नसतो. यामुळेच संगीतरचना करण्याची वेगवेगळी व्यावहारिक

† हा निबंध फर्ग्युसन महाविद्यालय पुणे येथे ‘आधुनिकता’ या विषयावर आयोजित केलेल्या चर्चासत्रात सादर केला होता. चर्चासत्र-संयोजकांच्या सौजन्याने तो येथे देत आहे. —का. सं.

अनुक्रमणिका

प्रयोजने निर्माण झाली. एका संमिश्र जाणकारीच्या श्रोतृवर्गापर्यंत ही माध्यमे संगीत पोहोचवू लागली. या माध्यमांची ध्वनीची प्रचंड भूक फक्त कलासंगीताने भागणारी नव्हती. सामाजिक व राजकीय संपर्काबरोबरच व्यापारी संपर्काचे वेगवेगळे प्रकार, श्रोतृवर्गाच्या वेगवेगळ्या गटांसाठी केलेले वेगवेगळे कार्यक्रम आणि त्यामध्ये एक कलासंगीताचा असे वेगळेच कोंदण कलासंगीताला प्राप्त झाले.

अशाप्रकारच्या माध्यमांतून आधुनिक काळातील व्यक्तींच्या रसिकत्वाची घडण होत जाते. ही माध्यमे संगीत अक्षरशः हवेत ओतत असतात. त्यामुळे संगीताचा संस्कार टाळू म्हटले तरी टाळता येणार नाही अशी स्थिती निर्माण झाली. आधुनिक शहरांमध्ये व्यक्तीच्या भोवती असणारी आवाजाची दुनिया प्रामुख्याने मनुष्यनिर्मित आणि यंत्रनिर्मित आवाजांची असते. त्यात झाडे, पाने, जलाशय, पशुपक्षी इत्यादी नैसर्गिक आवाजांपेक्षा यंत्रांचे कोलाहल, माणसांचे बोलणे, वेगवेगळ्या भाषा, नैमित्तिक यांत्रिक आवाज (घंटा, वाहने इ.) यांच्यातून निर्माण होणाऱ्या कोलाहलाचे प्रमाण प्रचंड असते. या दुनियेतून ध्वनिमुद्रित संगीत सतत कानावर आदळत असते. ज्या प्रतीची तंत्रविद्या वापरली जात असेल, त्यानुसार या ध्वनिमुद्रिकांच्या आवाजाचीही प्रत आणि घडण ठरत असते. एवढ्या प्रचंड व्यापात अप्रत्यक्ष तांत्रिक व्यवहाराने दाखल होणारे संगीत जितक्या सहजपणे उपलब्ध होते, तितक्याच सहजपणे समजलेही पाहिजे अशा प्रकारची अपेक्षाही उत्पन्न होते. या सर्वातून अप्रत्यक्ष रूपात रसिकत्वाची घडण करणारी प्रसारणमाध्यमे आणि प्रयोगसिद्धरूपात संगीताचा श्रोतृवृंद बनणारा नागरसमाज या संगीतकलेच्या क्षेत्रातील व्यवहारावर परिणाम करणाऱ्या नव्या शक्ती बनल्या.

संगीतशिक्षण देणाऱ्या संस्था, कार्यक्रम घडवणारी मंडळे आणि जाहीर कार्यक्रम हे जाणकारी घडवणारे इतर घटक अधिक जाणीवपूर्वक काम करतात. परंतु यामधून पुन्हा एकदा वर उल्लेखिलेल्या शक्ती अधिक प्रभावी बनल्याचे दिसून येते. ज्या तंत्रविद्येमुळे संगीतात आधुनिकता येते, त्या आधुनिकतेचाच एक भाग म्हणजे इतर संस्कृतींतील संगीतही आपापले उंबरे ओलांडून पसरत जाते. एकदा अप्रत्यक्ष व्यवहार सुरू झाला, की त्यानंतर प्रयोगसिद्ध कला म्हणून असलेली स्थळाची मर्यादा ओलांडली जाते आणि हवे तेव्हा, हवे तेथे ते संगीत उपलब्ध करता येते. आधुनिक व्यक्तींच्या कानावर येणारे संगीत वेगवेगळ्या संगीतसंस्कृतींमधून आलेले असते. कलासंगीताचे आणि लोकसंगीताचे नाते व्यापारीसंगीताच्या उपस्थितीमुळे अस्पष्ट होते. आणि त्यामुळेच आधुनिक व्यक्तीचें रसिकत्व साक्षेपाने निवड करून संस्कारित न होता आपोआप कानावर येणाऱ्या सरमिसळ संगीताने निर्माण केलेल्या साच्याचे बनलेले असते.

वाद्ये, सुरावली आणि गानशैली यांचे एकीकडे व्यापारी मिश्रण होत असते, तर समाजामधील अधिकाअधिक उच्चस्तरीय अभिरुचीमध्ये सांगीतिक आकृतीबंधाची जाण वाढत जाते. गायनवादनाच्या पद्धती, रागासारख्या सांगीतिक संकल्पनांमधील वर्ज्यावर्ज्यत्व, याचप्रमाणे विशिष्ट सुरावटींशी चिरपरिचयाने निर्माण झालेली भावनात्मक साहचर्ये आणि एकूणच संगीतसंस्कृती यांचे साचे सैल होण्याची क्रिया घडून येते. आणि संस्कृतीनिरपेक्षतः केवळ रचना आणि रचनांमधून भावणारे अनुभवविश्व यांच्या अनुषंगानेच आधुनिक रसिकत्वाची वाटचाल चालू होते. यामुळे आधुनिक समाजात अभिरुचीचे स्वरूप आणि घडण अनेक वेगवेगळ्या पातळ्यांवर वावरताना दिसते. एकीकडे विशिष्ट संगीतसंस्कृतीच्या– उदा. भारतीय– अभिजात कलारूपाची 'शुद्धता' जपण्याविषयी आग्रह धरणारे कलावंत आणि जाणकार, दुसरीकडे स्वतःला परकीय असणाऱ्या एखाद्या संगीतसंस्कृतीला शिरोधार्य मानणारे रसिक, एकीकडे फक्त सुगमसंगीतालाच दाद देणारे रसिक तर या सगळ्याबरोबरच परकीय संगीतसंस्कृतीचा अभ्यास करणारे जिज्ञासू लोक अशा तऱ्हेच्या अनेक परींनी आधुनिक लोकसमाज वेगवेगळ्या संगीतव्यवहारांत सहभागी होतो.

आधुनिक संगीतातील नव्या रचनांचे स्वीकार किंवा धिःकार, लौकिक यशापयश यांचे चित्रही असेच गुंतागुंतीचे बनलेले दिसून येईल. आधुनिक लोकसमाजात [mass society] इतर क्षेत्रांत ज्या प्रकारे काही लोकघटना निर्माण होतात, तोच प्रकार संगीताच्याही बाबतीत होताना दिसतो.

अनुक्रमणिका

फॅशन, क्रेझ यासारख्या घटना संगीताच्या क्षेत्रात एरवी आढळणे कठीण होते. वेगवेगळ्या सामाजिक वर्गांत, वेगवेगळ्या वयोगटांत संगीतविषयक जाणिवा आणि संकल्पना या लोकघटनांच्या गतीने घडत जाताना दिसतात. विशिष्ट राजकीय चळवळीचे संगीत, पददलित समाजाच्या आकांक्षा व्यक्त करणारे संगीत किंवा किशोरवयीन गटाचे लाडके संगीत अशा सामाजिक संदर्भांना संगीत बांधले गेले. आधुनिक व्यक्तीच्या सामाजिक स्वत्वाचा एक आशय म्हणून संगीतविषयक अभिरुची तिच्या सामाजिक संदर्भसमूहाशी बांधील असते ही गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे.

संगीतरचना आणि व्यक्तींच्या रसिकत्वाची घडण याबरोबरच प्रतिसादाचे रूपही आधुनिक काळात बदलत गेलेले दिसते. हे प्रतिसाद प्रयोगसिद्ध रूपात आणि अप्रत्यक्ष किंवा माध्यमांमार्फत होणाऱ्या व्यवहारात या दोन्ही ठिकाणी बदललेले दिसून येते. मैफिल ही संगीताच्या प्रयोगसिद्ध रूपाची घडी काही विशिष्ट संकेतांना मानणारी प्रतिष्ठित घडी होती. या मैफिलीचा आकार शेकड्यावरून हजारावर गेला म्हणजे मैफिलीचे संकेत बदलू लागतात आणि पेशकारी आणि जाणकारी यांच्या संवादाचे चित्रही पालटते. श्रवणसुलभ, श्रवणसुगम आणि चमकदार करामतींचे गायनवादन, विशिष्ट परिणाम साधणाऱ्या हिशोबी करामती, प्रथितयश कलावंतांच्या लोकप्रिय ध्वनिमुद्रिका यांचा पेशकारीवर स्पष्ट परिणाम होतो. त्याबरोबरच मैफिलीत विविधता आणण्यासाठी वेगवेगळ्या प्रकारच्या चीजांचा साठाही मैफिलीत यशासाठी आवश्यक ठरतो. शास्त्रीय संगीताच्या मैफिलीत कमी-अधिक प्रमाणात जवळदूर असणारे इतर गायनप्रकार, अधिकाधिक शब्दनिष्ठतेकडे जाणारे प्रकार मैफिलीच्या आजच्या साच्यात विविधता राखण्यासाठीच दाखल झालेले आहेत. श्रोत्यांच्या पसंतीची व्यक्त होण्याची रीतही बदलली आहे. पसंतीच्या टाळ्या आणि नापसंतीच्या टाळ्या, प्रसंगी आरडाओरड आणि कलावंताला मैफिलीतून उठवून लावणे अशी वेगवेगळ्या परीची प्रतिसादाची रूपे आढळून येतात. कार्यक्रम पाडण्याचे तंत्र हा आधुनिक प्रेक्षकवृंदाचा एक वेगळाच आविष्कार आहे. हवे असलेले मिळालेच पाहिजे असा आग्रह धरणारी फरमाईश आणि नको असलेले बंद पाडू अशी ताकदीची भाषा आजच्या आस्वादकाच्या प्रतिसादाचा एक प्रकार बनली आहे. अप्रत्यक्ष स्वरूपात कानापर्यंत संगीत आणून ओतणारे यंत्र हवे तेव्हा चालू किंवा बंद करता येते किंवा त्याविषयी उपेक्षावृत्ती बाळगता येते. याचीच ही सामुहिक रूपे म्हणावी लागतील. यामुळे संगीतातील नवे प्रयोग सादर करण्यासाठी संगीतकारांना समानधर्मी रसिकाचा शोध घेण्याचे काम कठिण बनले आहे. नव्या प्रयोगातील साहस आणि अनिश्चितता व्यावहारिक बाबतीतही आव्हानक ठरू लागल्या आहेत. आस्वादाच्या प्रतिक्रियेचा दुसरा भाग म्हणजे शब्दरूपात व्यक्त होणाऱ्या प्रतिक्रिया. कलावंताचा बोलबाला, त्याच्या मैफिलीची वर्णनवृत्ते, संगीतसमीक्षा, संगीताची सौंदर्यमीमांसा या वेगवेगळ्या पातळ्यांवर शब्दांकरवी व्यक्त होणारी प्रतिक्रिया हे प्रतिसादाचे आणि तत्त्वविश्लेषणाचे रूप होय 'तुम्ही एकदा ऐकाच' अशी तारीफ आणि '...पद्धतशीर तालमीद्वारे आत्मसात केलेले किराणा शैलीचे नीटस गाणे ऐकावयास मिळाले' अशी वृत्तपत्रातील स्तंभलेखकांची वर्णने किंवा '... द्रुतलयीच्या त्या सुरावटी ऐकताना कानाभोवती स्वरांची फुलपाखरे आपापल्या ढंगाने विहरत जातात...' या प्रकारची स्वतःची प्रतिक्रिया व्यक्त करणारी व्यक्तिनिष्ठ समीक्षा किंवा 'लय म्हणजे सर्जक केंद्रांचा नियमित पुनरुद्‌भव' अशी मीमांसेची पातळी हे सर्व संगीतचर्चेत उपस्थित होणारे भाषिक प्रतिसादाचे प्रकार होत. साप्ताहिके व इतर नियतकालिके, वेगवेगळी चर्चापीठे आणि ज्ञानसत्रे या सर्व ठिकाणी वापरली जाणारी भाषा मैफिलीत येणाऱ्या श्रोत्यांच्या कानीवाचनी येतच असते. यामुळे आधुनिक काळातील व्यक्तींच्या भाषिक प्रतिक्रियांचा एक वर्ग आपल्या नजरेसमोर येईल. हालचाल, ताल धरणे, नाचणे, ओरडणे, किंचाळणे, बेभान होऊन नाचणे हे शारीरिक प्रतिक्रियांचे प्रकार जॅझ पॉप आणि रॉक संगीताच्या घडणीत उत्पन्न झाले आहेत [बीजस्वरूपात आदिम समाजामध्ये याचे एक रूप होतेच]. या तऱ्हेचे प्रेक्षकांचे सहभाग बोलावून घेणारे संगीत पुन्हा एकदा नागरी परीटघडीकडून मुक्त आविष्काराकडे नेताना दिसते. परंतु त्यात आधुनिक लोकसमाजाच्या वैशि-

ष्ट्यांचा प्रभाव आहे. रसिकत्वाचा घडणीप्रमाणेच प्रतिसादामध्येही तीच संमिश्रता आणि साचेबंद-पणापासून मुक्ततेपर्यंत एकमिती उत्पन्न झालेली दिसते.

या विश्लेषणातून आधुनिक रसिकत्वाच्या घडणीची काही सर्वसामान्य वैशिष्टये लक्षात येतात ती पुढीलप्रमाणे.

१) आधुनिक संगीताने घडवलेली अपेक्षांची रचना अधिक लवचिक असते. या लवचिकतेत व्यापक अनुभव आणि अभ्यास यांतून आलेल्या संपन्नतेपासून ते लोकप्रिय, रंजक, साधे सुगमसंगीत ऐकून उत्पन्न झालेल्या नवतेसाठी उत्सुक व स्वागतशील असणाऱ्या वृत्तीपर्यंत अनेक छटा आढळून येतात. संस्कृतीच्या सीमारेषांवर प्रायोगिक संगीतरचना करणारे कलावंत अभिरुचीच्या घडणीच्या नव्या वाटा निर्माण करीत आहेत.

२) संगीतरचनेतील श्राव्य अनुभव विविधतेने संपन्न असावा, बहुस्तरीय असावा, सामुहिक निर्मितीच्या शक्यता शोधणारा असावा यातऱ्हेच्या अपेक्षांना स्थान मिळू लागले.

३) संगीताने साध्य होणारा आविष्कार आणि त्याचा व्यक्तिगत जीवनावरील प्रभाव यांना संगीताच्या विचारात महत्त्वाचे स्थान प्राप्त होत आहे. सांगीतिक क्षमता आणि दीर्घ तपस्येने मिळवण्याची गानसिद्धी यांच्या दरम्यान स्वतःच्या आविष्काराच्या भिन्न भिन्न मार्गांचा शोध सुरू झालेला आहे. हे मार्ग अधिकाधिक प्रमाणात संस्कृतीनिरपेक्ष होत आहेत.

या सर्व परिस्थितीत व्याजसंगीत फोफावण्याची शक्यता आहे. प्रसारण माध्यमांची बाजारपेठ रसिकत्वाच्या घडणीत अत्यंत आवश्यक असणारी उपलब्धतेची बाजू ठरवत आहे. रचना, पेशकारी, समीक्षा आणि शिक्षण या सर्व क्षेत्रांत संगीतविषयक संवेदना अधिक जाणीवपूर्वक घडविण्याची गरज उत्पन्न झालेली आहे.

अशोक चौसाळकर

प्रा. दीक्षितांचा हिंदुराष्ट्रवाद : काही विचार

'नवभारत' मासिकाच्या एप्रिल १९८० च्या अंकात प्रकाशित झालेला प्रा. दीक्षित यांचा हिंदुराष्ट्रवाद हा लेख वाचला. तसेच जून १९८० च्या अंकातील डॉ. वऱ्हाडपांडे आणि कॉ. शरद् पाटील यांची त्यांना प्रत्युत्तर देणारी पत्रे वाचली. डॉ. वऱ्हाडपांड्यांनी संमिश्र अशी भारतीय संस्कृती कशी निर्माण झाली याचे विवेचन केले आहे तर पाटलांनी दीक्षितांच्या या प्रयत्नामागे वास्तव लपवणारा वर्ण-जातीवादी नवहिंदुत्ववाद असल्याचे सांगितले. राष्ट्रवाद ही कल्पना अतिशय गुंतागुंतीची अशी आहे आणि या प्रश्नावर जगातल्या सर्वच भागांत मोठ्या प्रमाणात लिखाण होत आहे. या कल्पनेबाबत बराच गोंधळ आहे हे कबूल केले, तरी कॉ. पाटलांसारख्या ऐतिहासिक भौतिकवादी विद्वानाने प्राचीन भारतातील 'राष्ट्र' या कल्पनेची आजच्या राष्ट्र (nation) या कल्पनेशी का गल्लत करावी हे समजत नाही. पाटील सध्या वेगळ्या प्रकारच्या पुनरुज्जीवनवादी विचारांत वावरत असल्यामुळे हे घडले असावे. प्रस्तुत टिपणात प्रा. दीक्षितांच्या लेखातील काही प्रमेयांचा विचार करण्यात आला आहे.

त्यांच्या लेखावरून असे वाटते की प्रा. दीक्षित सामाजिक शास्त्रांचे अस्तित्व मानीत नाहीत; कारण इतिहास, अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र व राज्यशास्त्र यांचा हिंदुराष्ट्रवादाशी असलेला संबंध त्यांनी तोडून टाकला आहे. म्हणूनच भारतीय राष्ट्रवादाच्या ऐतिहासिक विकासक्रमाचा त्यांनी विचार केलेला नाही. कारण तसे केल्यानंतर कल्पनारंजनास कमी वाव मिळतो. जे वास्तव आहे त्यास माया म्हणता येते आणि जी माया आहे तीस वास्तवतेचे रूप देता येते.

दीक्षितांच्या पाच विवाद्य प्रमेयांवर मला माझे विचार व्यक्त करायचे आहेत :

१) सांस्कृतिक राष्ट्रवाद व प्रादेशिक राष्ट्रवाद यांच्यामध्ये त्यांनी फरक केला आहे.

२) या भूमीची मुख्य किंवा प्रधान संस्कृती हिंदू आहे असे त्यांचे मत आहे. त्यांनी संमिश्र भारतीय संस्कृतीचे अस्तित्व नाकारले आहे.

३) हिंदूंची राजसत्ता धर्माधिष्ठित नव्हती असे त्यांचे मत आहे.

४) लोकशाही इहवाद आणि समाजवाद या कल्पना भारताच्या सांस्कृतिक परंपरेचाच एक भाग आहेत.

५) विश्वसंस्कृतींच्या झगड्यात हिंदुसंस्कृती विजयी करण्याची जबाबदारी हिंदूंवर आहे कारण हिंदुत्वामध्ये जे आहे ते फारच प्रेरक व सुंदर असे आहे.

राष्ट्र ही कल्पना अठराव्या शतकात भांडवलशाहीच्या एका विकासक्रमात उदयास आली. तिचा उद्देश एका विशिष्ट भूप्रदेशातील जनतेमध्ये एकात्मता स्थापणे हा होता. अशा एकात्म व एकजिनसी समाजातच भांडवलशाहीचा विकास होऊ शकत होता. लोकसंचाराच्या माध्यमांनी लोकांना जास्त जवळ आणले होते. ही राष्ट्रे फक्त समान भाषेच्या वा समान वंशाच्या आधारावरच स्थापन झाली नाहीत; त्यांच्या निर्मितीमागे निरनिराळी कारणे होती. पण या कल्पनेला राष्ट्रीय मध्यमवर्गाने पाठिंबा दिला; कारण त्यात राष्ट्रीय स्वयंनिर्णयाचे व प्रादेशिक स्वायत्ततेचे तत्त्व अनुस्यूत होते. या नव्या राजकीय विचारसरणीच्या साह्यानेच या वर्गाने स्वतंत्र अशी राष्ट्रराज्ये स्थापन केली. कारण अशी एकात्म राष्ट्रराज्ये स्थापन झाली तरच त्या देशांतील भांडवलशाही आंतरराष्ट्रीय भांडवलशाहीशी स्पर्धा करू शकत होत्या. राष्ट्रवादाच्या कल्पनेच्या उदयानंतरच यूरोपचा नकाशा बदलला. नव्या युगाला सुरुवात झाली. राष्ट्र ही कल्पना एका इतिहासक्रमातून विकसित झाली. प्रा. दीक्षित सांगतात तशी ती अनादि आणि अनंत नाही.

वास्तवावर उभ्या असलेल्या राष्ट्रवादाला ते प्रादेशिक राष्ट्रवाद म्हणतात. या राष्ट्रवादाचा विचार करताना त्यांना या विषयावरचे इतर तज्ज्ञ आठवत नाहीत. त्यांना फक्त प्रा. कुरुंदकर आठवतात, ज्यांचा त्या विषयाशी फारसा संबंध नाही. दीक्षित सांस्कृतिक राष्ट्रवादाचे पुरस्कर्ते आहेत, कारण

तो अनादि आणि अनंत आहे. ज्यूंची त्यांच्या एकराष्ट्रीयत्वाबद्दलची स्मृती कायम होती म्हणून एक विशिष्ट प्रादेशिक अस्तित्व नसूनही ज्यू हे राष्ट्र होते असे ते विधान करतात ! ज्या राज्याला प्रादेशिक अस्तित्व नाही ते राष्ट्र किंवा राज्य असू शकत नाही. १९४८ पूर्वी ज्यू हे राष्ट्र होते असे नाझी किंवा फॅसिस्टच म्हणू शकतात, कारण त्यांचा राष्ट्रवाददेखील सांस्कृतिक राष्ट्रवाद होता. ज्यूंचे जे राज्य निर्माण झाले ते अन्यायातून निर्माण झाले. साम्राज्यवाद्यांनी पॅलेस्टाईनमधील गरीब व निरपराध अरबांना त्यांच्या देशातून हाकलून लावले आणि तो प्रदेश सांस्कृतिक राष्ट्रवाद मानणाऱ्या उपऱ्यांना देऊन टाकला. सांस्कृतिक राष्ट्रवादाची ही व्याख्या अंमलात आणली तर जगभर हाहाकार माजेल. या संदर्भात प्रादेशिक राष्ट्रवादावर त्यांनी केलेले आरोप बालिश आहेत आणि त्याबाबतची उदाहरणे तर्कदुष्ट आहेत.

राज्य व राष्ट्र यातील भेददेखील दीक्षितांनी नीट ओळखलेला नाही. अठराव्या शतकानंतर स्वायत्त व सार्वभौम राष्ट्रराज्ये निर्माण झाली. त्यापूर्वी राज्य ही कल्पना थोडीशी वेगळी होती. दीक्षित सांगतात, की ब्रिटिशांच्या ताब्यात असलेला भारत एक राज्य (state) होता. पण त्या काळात भारत सार्वभौम वा स्वतंत्र नव्हता. कारण राज्याच्या चार मूल घटकांत सार्वभौमत्वाचा समावेश होतो. ब्रिटिशकाळातील भारत एका सार्वभौमराष्ट्राची केवळ वसाहत होती. थोडक्यात सांगायचे झाले तर सांस्कृतिक राष्ट्रवाद नावाचा वेगळा राष्ट्रवाद अस्तित्वात नाही आणि असलाच तर तो साम्राज्यवाद्यांनी निर्माण केलेले भूत आहे. समाजाच्या सांस्कृतिक परंपरा प्रादेशिक राष्ट्रवादाच्या जडणघडणीत महत्त्वाची भूमिका बजावतात, पण त्या कालनिरपेक्ष, प्रदेशनिरपेक्ष राष्ट्रपरंपरा कधीच बनत नाहीत.

हिंदूंच्या प्राचीन सांस्कृतिक परंपरेमुळे हजारो वर्षांपासून भारत हे एक राष्ट्र होते असा दावा भारतातील सांस्कृतिक राष्ट्रवादी करीत असतात. भारत जर एक राष्ट्र असते तर 'महिकावतीच्या बखरी'च्या प्रस्तावनेत भारतात एक समाज निर्माण झाला नाही म्हणून राजवाड्यांसारख्या हिंदुराष्ट्रवाद्याने टाहो फोडला नसता. भारतात अठराव्या शतकापूर्वी कोण स्वतःला हिंदू समजत होते हादेखील प्रश्नच आहे. कारण पुनरुज्जीवनापूर्वी भारतात 'हिंदू' कोणीच नव्हते. प्रत्येक जण स्वतःस ब्राह्मण, क्षत्रिय, राजपूत, मराठा, महार आणि चांभार या नावाने ओळखीत होता. भारतीय राष्ट्रवादाच्या विकासास भारतीय पुनरुज्जीवनानंतर सुरुवात झाली.

इंग्रजांचे राज्य भारतात आल्यानंतर सुशिक्षित भारतीयांना सर्व हिंदूंनी आपल्या त्याज्य चालीरीतींचा त्याग करून एक व्हावे असे वाटू लागले. हिंदू या शब्दाचा सामाजिक व राजकीय अर्थ त्यांना समजू लागला. हिंदूंच्या धर्मात सुधारणा व्हावी म्हणून ब्राह्मोसमाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज आणि सत्यशोधक समाज या संस्थांची निर्मिती झाली. भारताच्या आधुनिकीकरणास सुरुवात झाली आणि प्रबोधनकालीन विचारवंतांनी उदारमतवादी विचार मांडावयास सुरुवात केली. यातूनच हिंदुसंस्कृतीस जोडून पण इतर संस्कृतींना सामावून घेणारी भारतीय संस्कृती निर्माण झाली. ही संमिश्र संस्कृती भारतीय प्रबोधनाचे अपत्य होते.

अनेक संस्कृतींच्या संगमातून भारतीय संस्कृती उदयास आली. कबीर, नानक, अकबर, रहीम, शिवाजी, गुरू गोरखनाथ यांसारखे महापुरुष तिने जन्माला घातले. हिंदू, मुसलमान व ख्रिश्चन संस्कृतींचे परस्परमीलन सरंजामदारांच्या पातळीवर झाले नाही, तर ते जनसमूहांच्या पातळीवर झाले. या परस्परमीलनातून संमिश्र अशी भारतीय संस्कृती निर्माण झाली. या संस्कृतीत हिंदुसंस्कृतीचा मोठा भाग होता; पण ती केवळ हिंदूंचीच वैदिक धर्माधारित संस्कृती नव्हती. हे राजा राममोहन रॉय, रानडे, गोखले, म. गांधी, पं. नेहरू, आजाद वगैरे सर्व राष्ट्रीय नेते या परंपरेचा भाग होते.

संमिश्र अशी भारतीय संस्कृती अस्तित्वात नसती, तर भारत हे राष्ट्र निर्माण झाले नसते; कारण प्रादेशिक राष्ट्रनिर्मितीच्या मागेही काहीसा सहमतीचा पाया असतो. त्याशिवाय संघराज्यात्मक लोकशाहीशासनप्रणाली व्यवस्थितरित्या अंमलात आणता येत नाही. भारतात सर्व धर्मांना जोडणारी समांतर अशी संमिश्र संस्कृती अस्तित्वात होती जिची निर्मिती परस्परांच्या देवाणघेवाणीमधून झाली. भारताच्या राष्ट्रीयत्वाचे वैशिष्टच या सर्व समावेशकतेत आहे. कारण भारतातील ख्रिश्चन तो भारतीय आहे म्हणून भारताचा नागरिक बनला. तो फक्त ख्रिश्चन





असल्यामुळे इंग्लंडचा नागरिक बनत नाही. भारताबाहेर सर्व भारतीय, भारतीय म्हणून ओळखले जातात. भारतीय ख्रिश्चन इतर ख्रिश्चनांपेक्षा वेगळा पडतो, भारतीय मुसलमान इतर मुसलमानांपेक्षा वेगळा पडतो कारण तो 'भारतीय' आहे. भारतीयांचा धर्म वा पूजापद्धती वेगवेगळी असली तरी प्रत्येक प्रांतात राहणाऱ्या लोकांत साम्य आहे. उत्तर प्रदेशात हिंदुमुसलमान ग्रामीणभागात एकच भाषा बोलतात. एकच वेष घालतात. त्यांच्यात फारसा फरक नाही. तसेच भारतीय साहित्यात, चित्रकलेमध्ये आणि संगीतात ही संमिश्र संस्कृती आपणास जास्तच स्पष्ट दिसते. केरळ, उत्तरप्रदेश, तामिळनाडू या प्रांतांतील ख्रिश्चनांना आणि मुसलमानांना त्यांच्या प्रांतांच्या सांस्कृतिक परंपरेपासून अलग करता येत नाही. केवळ ख्रिश्चन आहे म्हणून विजय अमृतराज भारताचा 'राष्ट्रीय' बनत नाही फक्त 'नागरिक' बनतो हे विधान किती भारतीयांना पटेल ?

संमिश्र भारतीय संस्कृतीचा पुरस्कार न्या. रानड्यांपासून इंदिरा गांधींपर्यंत सर्वच पुढाऱ्यांनी केला. ते स्वतः हिंदू होते व त्याबद्दल त्यांना पूर्ण अभिमान होता. पण भारताचे राष्ट्रीयत्व फक्त हिंदूंच्या हिंदुत्वामुळे पूर्ण होणार नाही हे त्यांना माहीत होते. कारण संमिश्र भारतीय संस्कृती ही परस्परांच्या आदानप्रदानातून, परस्परसंबंधांतून आणि राजकीय व आर्थिक गरजेतून निर्माण झाली आहे हे त्यांना माहीत होते.

भारताच्या भूमीचा मुख्य सांस्कृतिक वारसा हिंदुसंस्कृती हा आहे असा दावा मांडून प्रा. दीक्षितांनी ती कल्पना राजकीयदृष्टया लोकांच्या गळी उतरविण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते सांगतात की प्राचीन भारतातील राज्ये धर्माधिष्ठित (theocratic) कधीच नव्हती; कारण हिंदूंमध्ये यूरोपात अस्तित्वात होती तशी धार्मिक संघटना अस्तित्वात नाही. हा एक भारतीय विद्वानांचा मोठा आवडता सिद्धांत आहे. पण प्राचीन भारतीय राज्याच्या स्वरूपाचा अभ्यास करताच आपणास कळून चुकते, की भारतात राज्याची निर्मितीच मुळी वर्णव्यवस्था रक्षण करण्यासाठी झालेली आहे. ही वर्णव्यवस्था व जातिव्यवस्था ईश्वरदत्त असल्यामुळे राजा त्यात बदल करू शकत नव्हता. जो राजा स्वतःचे कायदे बनवू शकत नाही त्यास राज्यशास्त्रज्ञ सेक्युलर मानीत नाहीत. लोक आपले कुलधर्म व जातिधर्म पाळीत होते म्हणजे ते वर्णव्यवस्थेच्या चौकटीत रहात होते. ही चौकट मोडण्याचा प्रयत्न होताच राजा कठोर शिक्षा करीत असे. वर्णसंकराला हिंदू फार भीत असत. वर्णव्यवस्थेच्या आधारावर राज्य उभे होते. स्मृतिग्रंथांच्या आधारावर न्यायपद्धती उभी होती जी अन्याय्य आणि विषम अशी होती. हिंदुत्वाला थोडेसे जवळचे शासन आले की धर्मसत्तेची पकड वाढत असे. पेशवाईत मनुस्मृतीतील कायदे जारीने अंमलात आणण्यात आले. महारांच्या गळयात स्वतःची थुंकी थुंकण्यासाठी मडकी बांधण्यात आली, सर्व ब्राह्मणेतर समाजाला शूद्र बनविण्यात आले आणि परभूसारख्या अल्पसंख्य आणि निरुपद्रवी जातींवर अत्याचार करण्यात आले. या सर्व सामाजिक व राजकीय अन्यायाचे मूळ कारण भारतीय धर्मशास्त्रे होती. म्हणूनच प्राचीन भारतीय राज्य धर्माधिष्ठित होते.

भारतातील हिंदुत्व सतत वर्धमान व वर्धिष्णु राहिले, कारण ते मुक्त होते व ते आत्मसन्मानपूर्वक जगायचे असते असा हास्यास्पद विचारही दीक्षितांनी मांडला आहे. आपणा सर्वांस माहीत आहे, की हिंदुसमाज हा बंद समाज होता कारण हा समाज न बदलणाऱ्या सामाजिक व आर्थिक पायावर उभा होता. येथील जातिव्यवस्थेमुळे व बलुतेदारी व्यवस्थेमुळे समाजात जन्मल्यापासून माणूस त्याच्या बापाच्या धंद्याला बांधलेला होता. त्याला त्यातून मेल्याशिवाय मुक्ती नव्हती. समाजात काही उच्चवर्णीयांचा अपवाद वगळता कोणासही आत्मसन्मानाने जगता येत नव्हते. गळयात आपल्याच थुंकीचे मडके बांधून गावाची घाण काढण्याचे काम आत्मसन्मानाचे आहे कारण ते प्रकृतिदत्त व देवदत्त आहे असे प्रा. दीक्षित म्हणत असतील तर मग इलाजच खुंटला. आत्मसन्मानाने जगू पहाणाऱ्या कबीर, ज्ञानेश्वर, तुकाराम, चक्रधर इत्यादी महापुरुषांचा हिंदुसमाजाने छळच केला.

भारतात हिंदुत्वाची परामतसहिष्णु परंपरा अस्तित्वात असल्यामुळे या देशात लोकशाही रुजली, पण ती पाकिस्तानात व बांगलादेशात रुजली नाही; कारण मुसलमानांना लोकशाही माहीत नाही असा

अनुक्रमणिका

दीक्षितांचा दावा आहे. पण ब्रिटिश येण्यापूर्वी भारतातील लोकशाहीपरंपरा कुठे होती हे ते सांगत नाहीत. ऐतिहासिक दृष्टीने पाहिले असता भारताची राजकीय परंपरा ही हुकूमशाहीची आहे. भारतातील विशिष्ट अशा सामाजिक आणि आर्थिक संरचनेमुळेच भारतात पूर्वेकडची झोटिंगशाही (oriental despotism) अस्तित्वात आली असे मार्क्स म्हणतो. पण दीक्षित जसा इतिहास विसरतात तसेच ते वर्तमानही विसरतात. म्हणूनच नेपाळ हिंदुत्ववादी असूनही तेथे हुकूमशाही कशी नांदते आणि मलेशिया आणि तुर्कस्तान हे मुसलमान देश असूनही तेथे थोडयाबहुत प्रमाणात का होईना लोकशाही का नांदते या प्रश्नाचे उत्तर त्यांना देता येत नाही. कारण त्यांचा सिद्धांत चूकीच्या गृहीतांवर आधारलेला आहे. तसे पाहिले असता भारताच्या लोकशाहीशी हिंदुत्वाचा फारसा संबंध नाही. येथे लोकशाही रुजण्यामागे दुसरी अनेक राजकीय, सामाजिक व आर्थिक कारणे आहेत.

भारतातील ज्या प्रांतांत हिंदूंची लोकसंख्या जास्त आहे. त्या प्रांतांत भारतविरोधी चळवळी झाल्या नाहीत पण ज्या भागांत इतर धर्मियांची– विशेषतः मुसलमानांची जास्त वस्ती होती ते भाग भारतविरोधी बनले असे प्रा. दीक्षितांचे मत आहे. या मुद्द्याच्या आधारावरच ते हिंदुत्व हे राष्ट्रीयत्व आहे असे प्रतिपादन करतात. भारतात जम्मू व काश्मीर हा प्रांत मुसलमानबहुल आहे, पण या प्रांतातील जनतेने भारताविरुद्ध कधीच बंड केले नाही. त्यांची मागणी राजकीय स्वायत्ततेची होती, स्वातंत्र्याची नव्हे. पण हिंदुबहुल प्रांत असूनही आसाम, मणीपूर आणि तामिळनाडू या भागात पृथकतावादी चळवळी फोफावत आहेत. नागालँड-मधील नागा ते ख्रिश्चन आहेत म्हणून स्वातंत्र्य मागत नसून ते 'नागा' आहेत म्हणून स्वातंत्र्य मागत आहेत. आपण ख्रिश्चन आहो म्हणून वेगळे राष्ट्र मागावे असे केरळ, तामिळनाडू आणि गोवा या भागातील ख्रिश्चनांना वाटत नाही, कारण त्यांना माहीत आहे की आपण सर्व सेक्युलर अशा भारतीय राष्ट्रपरंपरेचे वारस आहो.

प्रा. दीक्षित समाजवाद व लोकशाही संकल्पना हिंदुसंस्कृतीत अस्तित्वात असल्याचे सांगतात. सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, परमतसहिष्णुता या कल्पनांवर आधारलेला समाजवाद मार्क्सच्या वैज्ञानिक समाजवादापेक्षा उच्चतम नैतिक कल्पना असलेला असा आहे. यात लोकशाही समाजवादात जे आहे ते तर आहेच, पण त्यापेक्षाही जास्त त्यात आहे व ते सुंदर व लोभस असे आहे असा त्यांचा दावा आहे. असा देशोदेशींच्या तत्त्वप्रणालींचा व आचारपरंपरांचा अभ्यास करून काढलेला निष्कर्ष किती प्रमाणात आहे आणि नवहिंदुराष्ट्रवाद्यांचा स्वसंस्कृतीबद्दलचा अभिनिवेश किती आहे हे मी सांगायची गरज नाही. लोकशाही समाजवादाच्या कल्पना त्याच समाजात अंमलात आणता येतात, जेथे सर्व माणसांत समानता आहे. भारतातील वर्ण-व्यवस्था अशाप्रकारच्या समानतेस नकार देते. चार-पाच विचारवंतांनी अपरिग्रहाची कल्पना आचरणात आणल्यामुळे समाजवाद येत नाही, कारण समाज-वाद आणायचा झाला तर समाजास पायाभूत असणारी आर्थिक व सामाजिक संरचना बदलावी लागते. भारतातील हिंदुत्ववाद वर्णव्यवस्थेच्या पायावर उभा आहे. या वर्णव्यवस्थेला विरोध केल्याशिवाय भार-तात समाजवाद आणता येणार नाही. पण त्यांच्या संपूर्ण लेखात प्रा. दीक्षित वर्णव्यवस्थेचा उल्लेखसुद्धा करीत नाहीत. हिंदु धर्माची सुधारणा करायची असली तर ही जातिव्यवस्था नष्ट केली पाहिजे असे भारतीय प्रबोधनकालीन विचारवंतांचे मत आहे; पण दीक्षित रम्य कल्पनारंजनाच्या नादात राष्ट्र-वादाचे सामाजिक भान विसरतात.

त्यांचे असे मत आहे, की प्रत्येक हिंदूने आपल्या प्रेरक व सुंदर तत्त्वांच्या साह्याने हिंदुत्व इतके 'रमणीय' आणि 'मोहक' बनवावे की, सर्व जग त्याकडे टकमक पाहील, त्याकडे आकर्षित होईल. कारण विश्वसंस्कृतीच्या झगडयात हिंदुत्वास विजयी करण्याची आपली जबाबदारी आहे. प्रा. दीक्षितांची हिंदुत्वाच्या विश्वविजयाची आशा कधी फळास येईल ती येवो, पण सध्या तरी अक्षुण्ण सांस्कृतिक परं-परा असणाऱ्या हिंदुत्वाकडे पश्चिमेकडील विकृत हिप्पी, रजनीशांचे व महेश योगींचे कामातुर शिष्य, अंमली पदार्थांचे सेवन करणारे हरे राम हरे कृष्ण-वाले आपल्या विकृतींना जवळचा असणारा पंथ म्हणून त्याकडे पाहात आहेत एवढे मात्र खरे.





ना. बा. मराठे

ग्रंथ, ग्रंथसूची, राष्ट्रीय ग्रंथसूची व ग्रंथहक्क :

ग्रंथ ही राष्ट्रीय संपत्ती आहे व तिचं राष्ट्रानं जतन– संवर्धन केलं पाहिजे याची जाणीव फार पूर्वीपासून इतिहासात नोंदली गेली असली, तरी भारतात या जाणिवेला आकार प्राप्त झाला तो विसाव्या शतकातच ! इ. स. १९०३ साली लॉर्ड कर्झनने इंपीरियल् लायब्ररी अ‍ॅक्ट पास करून त्याची मुहूर्तमेढ रोवली असं म्हणता येईल. तत्पूर्वी इ. स. १८६७ साली प्रेस रजिस्ट्रेशन अ‍ॅक्ट झाला होता व त्यानुसार मुद्रित झालेल्या पुस्तकाची प्रत मुद्रकाला स्वतःच्या खर्चाने सरकारला द्यावी लागत असे.

स्वातंत्र्योत्तर कालापासून राज्य व केन्द्रसरकारचं लक्ष ग्रंथसंपत्तीकडे अधिकाधिक वळू लागले. साहित्य अकादमी, नॅशनल बुक ट्रस्ट, चिल्ड्रन बुक ट्रस्ट यांसारख्या ग्रंथसंपदेलाच वाहून घेतलेल्या केन्द्रस्तरावरील संस्था अस्तित्वात आल्या; तर राज्याराज्यांतूनही– महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ,, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, उत्तरप्रदेश साहित्य अकादमी, मध्यप्रदेश साहित्य अकादमी अशांसारख्या ग्रंथोत्तेजक संस्था स्थापन झाल्या व जिच्यातिच्या मजदुराप्रमाणे आपापला कार्यभार सांभाळीत आहेत. ग्रंथोत्पादनाला सक्रिय साहाय्य करणाऱ्या या जशा संस्था आहेत तशा खाजगी स्तरावरही ग्रंथोत्पादनाचं काम शिरावर घेऊन स्वयंस्फूर्तीने या कामी प्रेरणा व मदत देणाऱ्या संस्था आहेत. यांत प्राधान्याने विद्यापीठे, संशोधनसंस्था व व्यापारी तत्त्वावर चालवल्या जाणाऱ्या प्रकाशनसंस्था आहेत. गेल्या पंचवीस वर्षांचा (१९५५–१९८०) अंदाज घेतला तर याकाळी अडीच ते तीन लाख लहानमोठी पुस्तके भारतात तयार झाली असा साधार कयास बांधता येतो.*

ग्रंथोत्पादनाबरोबरीने ग्रंथांचं जतन करणे वा जोपासना करणे हीही देशाचीच जबाबदारी ! त्यासाठी इ. स. १९५४ साली पुस्तकप्रदान कायदा (Delivery of Books Act) करण्यात आला. या कायद्याप्रमाणे प्रकाशित झालेल्या प्रत्येक पुस्तकाची एकेक प्रत नॅशनल लायब्ररी-कलकत्ता, कन्नेमरा लायब्ररी-मद्रास व एशियाटिक सोसायटी लायब्ररी-मुंबई या संस्थांकडे, प्रकाशकाने पुस्तक प्रसिद्ध झाल्यापासून एक महिन्याचे आत स्वतःच्या खर्चाने पाठवावी लागते. याचाच दुसरा अर्थ असा, की पूर्व, पश्चिम व दक्षिण भागांत भारतात प्रसिद्ध झालेल्या प्रत्येक पुस्तकाचं जतन व्हावं, संवर्धन व्हावं, त्यांचा संशोधकांना संदर्भासाठी उपयोग करता यावा. ग्रंथोत्पादनाला राष्ट्रीय मदत करणे, ग्रंथसंवर्धनाची राष्ट्रीय तरतूद करणे हेच यामागील उद्देश होते.

ग्रंथसूची

भारतात गेल्या पंचवीस वर्षांत अडीच ते तीन लाख पुस्तके निर्माण झाली असा साधार अंदाज आज करता येतो. त्याचं कारण भारत सरकारने या पुस्तकांची शास्त्रीय पद्धतीने सूची करून ती प्रकाशित करावी या उद्देशाने नॅशनल लायब्ररी

* याला आधार राष्ट्रीय ग्रंथसूचीचाच देता येईल. इंडियन् नॅशनल बिब्लियॉग्रफीच्या वार्षिक खंडांत दरवर्षी सरासरी १० ते १२ हजार पुस्तकांचा समावेश केला गेलेला दिसतो. १९५८ ते १९७५ अखेरचे वार्षिक खंड प्रकाशित झाले आहेत. पैकी १९६७, १९६८, १९६९, १९७० हे चार वार्षिक खंड प्रकाशित व्हावयाचे आहेत. १९६७ ची चार त्रैमासिके उपलब्ध आहेत व १९७६ व १९७७ ची मासिके प्रसिद्ध झाली आहेत. १९७६–७७-७८ च्या वार्षिक खंडांचं काम पुरं झालं असून ते मुद्रणाधीन आहेत. राष्ट्रीय ग्रंथसूचीचे भाषानिहाय खंड त्या त्या लिपींतूनही प्रकाशित केले जातात. मात्र ते काम त्या त्या राज्यांतील राज्यमुद्रणालयांतून होत असल्याने मागासलेले दिसते.

कलकत्ता या संस्थेच्याच आवारात एक केन्द्रीय सन्दर्भ ग्रंथालय (Central Reference Library) या नावाची एक स्वतंत्र संस्था उभी केली. या संस्थेच्या स्थापनेला पंचवीस वर्षे पुरी होत आहेत. पुस्तक प्रदान कायद्याखाली नॅशनल लायब्ररीत जमा होत असलेल्या पुस्तकांची एकच जंत्री करून त्यांची ग्रंथसूची तयार करण्याचं एक अत्यंत महत्त्वाचं काम या ठिकाणी होत असतं. ग्रंथसूची ही कल्पना व तिची अंमलबजावणी या तसं पाहिलं तर आधुनिक योजना आहेत. एक विषय कल्पून त्यासंबंधीची समग्र उपलब्ध माहिती गोळा करणे हे ग्रंथसूचीचे महत्त्वाचे काम असते. Bibliography या इंग्रजी शब्दानेच ती विद्वान लोकांत प्रचलित आहे. डॉ. रा. ना. दांडेकर यांची 'वेदिक बिब्लिऑग्रफी' ही वेद व तदनुषंगिक विषय यांवर कोणकोणती पुस्तके उपलब्ध आहेत व कुणाकुणाचे लेख कोणकोणत्या कालिकांत आले आहेत याची संगतवार सूची आहे. वेदविषयक अभ्यासकांत व संशोधकांत वेदिक बिब्लिऑग्रफी हा एकमेव आधारभूत संन्दर्भग्रंथ म्हणून मानला जातो. रामायणावरील संशोधन करावयाचे किंवा अधिक माहिती कुठे मिळेल याचा शोध घ्यावयाचा तर 'रामायण : अ बिब्लिऑग्रफी' या संदर्भग्रंथाचाच आधार घ्यावा लागेल.

आणखी एक ताजे उदाहरण द्यावयाचे तर मि. कार्ल पॉटर यांनी वीस वर्षे खपून तयार केलेल्या *Indian Philosophy : a bibliography* चंच नाव घ्यायला हवं. भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहायचा तर प्रथम भारतीय तत्त्वज्ञानावर आतापर्यंत उपलब्ध असलेल्या ग्रंथांची, ग्रंथकारांची, लेखांची सूची आवश्यक होती. ती तयार करून ग्रंथकारांची कालानुक्रमे सूची देऊन त्या प्रत्येक ग्रंथावर वा ग्रंथकारावर आलेल्या टीकात्मक लेखांची जंत्री देणे हे वाटते तेवढे सोपे काम तर नव्हेच; पण अत्यंत जोखमीचे आणि जिकीरीचे काम त्या विद्वान् सम्पादकाने हातावेगळे केले. मराठी वाङ्मयाची श्री. शं. ग. दाते यांनी आमरण खपून केलेली सूची हेही असंच एक भलं मोठं काम आहे. सांगण्याचा मुद्दा असा, की ग्रंथसूचीचं काम जिवापाड खपून करण्याचं एक जिकीरीचं पण अभ्यासकांच्या सोईच्या दृष्टीने निकडीचं काम आहे. गेल्या पंचवीस वर्षांत या कामी विद्वानांचं अधिकाधिक लक्ष जात आहे ही एक समाधानाची गोष्ट आहे. आता तर Bibliography of Bibliagraphies– ग्रंथसूचींची ग्रंथसूची तयार होऊ लागल्या आहेत.

राष्ट्रीय ग्रंथसूची

एका देशात प्रकाशित होणाऱ्या पुस्तकांची संगतवार सूची केली जाते ती राष्ट्रीय ग्रंथसूची बनते. प्रत्येक देशात प्रकाशित होणाऱ्या पुस्तकांच्या राष्ट्रीय ग्रंथसूची आता उपलब्ध आहेत. इंग्लंडमधील British National Bibliography ही एक आदर्श राष्ट्रीय ग्रंथसूची समजली जाते. भारताची Indian National Bibliography हिचाही जगभर बोलबाला झाला आहे. मात्र B. N. B. चं काम जितकं झटपट व अद्ययावत्, तेवढं I. N. B चं झालेलं दिसत नाही श्री. बी. एस्. केशवन् (१९५५–१९६२), श्री. या. मु. मुळे (१९६३–१९६७), श्री. डी. आर्. कालिया (१९६८–१९७०), श्री. चित्तरंजन बन्द्योपाध्याय (१९७०–१९७३), श्री. अजितकुमार मुकर्जी (१९७३–१९८० एप्रिल) पर्यंतच्या सम्पादकांनी आपापल्या परीने I. N. B. च्या सम्पादनाची धुरा सांभाळली. B. N. B. मध्ये केवळ एकाच भाषेच्या पुस्तकांची शास्त्रीय पद्धतीने केलेली सूची असल्याने तिची जडणघडण तुलनात्मक दृष्टया सोपी आहे. I. N. B. चं काम जरा वेगळं आहे. खंडप्राय देशातील प्रसिद्ध झालेली पुस्तके प्रकाशकांनी स्वखर्चाने नॅशनल लायब्ररीत पाठवली पाहिजेत. तेथून ती केन्द्रीय संदर्भ ग्रंथालयात आणायची, त्यांची शिस्तबद्ध सूची करायची व ती पुनः नॅशनल लायब्ररीत परत करावयाची. यात १४ भाषांची म्हणजे लिपींची कटकट आहे. या चौदा भाषांतील तज्ञांकडून त्यांची शास्त्रीय पद्धतीने एकाच रोमन लिपीत लिप्यन्तरीकरण करवून घेऊन प्रत्येकाची विषयवार यादी करून घेऊन ती सरकारी मुद्रणालयांतून मुद्रित करवून घ्यावयाची हे एक नितान्त खडतर कार्य आहे. पण ते काम गेली वीस-बावीस वर्षे चालू आहे. केन्द्रीय संदर्भ ग्रंथालयाची स्थापना होऊन पंचवीस वर्षे लोटली, तरी प्रत्यक्ष कामाला सुरुवात होऊन

पहिले अक्टो – डिसें ५७ चे त्रैमासिक ऑगस्ट १९५८ च्या १५ तारखेला त्या वेळचे भारताचे पंतप्रधान पं. जवाहरलाल नेहरू यांचे हस्ते प्रसिद्ध करण्यात आले होते.

रोमन लिपीतील सुमारे १२०० पृष्ठांचा वार्षिक खंड खर्चाच्या दृष्टीने सर्वांनाच परवडणारा होणार नाही ही स्थिती लक्षात घेऊन त्या भाषांचे त्या त्या लिपींतूनच राष्ट्रीयसूची खंड संकलित करण्यात येतात. एकाच सरकारी मुद्रणालयात आसामीया, उडिया, ऊर्दू, कानडी, गुजराती, तामिळ, तेलुगु, देवनागरी, पंजाबी, बंगाली, मलयाळं व रोमन लिप्यांचे टाइप सापडणे शक्य नसल्याने त्या त्या राज्यसरकारांमार्फत त्या त्या भाषांचे राष्ट्रीयसूची खंड मुद्रित करून घेण्यात येतात. त्यांचं मुद्रण कुठपर्यंत आलं आहे व ते कुठं मिळू शकतात याचा तक्ता खाली दिला आहे.

LANGUAGE BIBLIOGRAPHIES

Compiled by Central Reference Library

Language	*Printed up to*		*Available with*
Assamee	1960–61 (*Cum.*)	...	State Central Library, Assam, Gauhati.
Bengali	Jan–March, 1965	...	State Bureau of Education, Calcutta.
Gujarati	Dec. 1973	...	Director of Printing & Stationery, Govt. of Gujarat, Baroda.
Hindi	1965–1967	...	Bhasha Vibhag, Govt. of U. P., Lucknow.
Kannada	1972	...	Director, Public Libraries, Govt. of Karnataka, Bangalore.
Malayalam	1978	...	Education Deptt., Government of Kerala, Trivandrum.
Marathi	1969	...	Education & Social Welfare Deptt., Sachivalaya, Bombay– 5.
Oriya	July – Dec., 1963	...	Orissa Sahitya Akademi, Bhubaneswar.
Punjabi	1971–1972	...	Education Deptt., Govt. of Punjab, Chandigarh.
Sanskrit	1963–1967 (*five year Cum.*)	...	Central Reference Library, Calcutta– 27
Tamil	1963–1967	...	Director of Printing and Stationery, Madras.
Telugu	1973–74 (*Cum.*)	...	Director of Public Libraries, Afzalgung, Hyderabad.
Urdu	1963–65 (*three year Cum.*)	...	Bhasha Vibhag, Govt. of U. P., Lucknow.

संस्कृत भाषेचा सारा भारतच वाली असल्याने प्रत्येक लिपीतूनच संस्कृत क्रमिक पुस्तके व धार्मिक पुस्तके छापली जाऊ लागली आहेत. जुन्या पद्धतीने शिक्षण घेतलेल्या संस्कृतज्ञांना रोमन लिपीचा फारसा व्यासंग नसल्याने किंवा इतरेतर लिपीतून प्रकाशित झालेल्या संस्कृत ग्रंथांची देवनागरी लिपींतून एकत्र माहिती उपलब्ध व्हावी या उद्देशाने संस्कृत ग्रंथांची सूची पाच-पाच वर्षांची एकत्र संकलित केली गेली आहे. १९५८–१९६२ व १९६३–१९६७ असे दोन खंड भारत सरकारने केन्द्रीय सन्दर्भ ग्रंथालयामार्फत प्रकाशित केले आहेत. १९६८–१९७७ या दहा वर्षांचा एकत्रित खंड तयार झाला असून तो मुद्रणाधीन आहे.

इंडेक्स इंडियाना

राष्ट्रीय ग्रंथसूची तयार करवून घेऊनच सूचिकार्य संपत नाही. आजच्या हरघडी बदलत्या युगाची पावले फार चटपट पडत आहेत. हरघडी प्रसिद्ध होणारे सारेच वाङ्मय पुस्तकरूपाने येऊ शकत नाही. बरेचसे वाङ्मय वेगवेगळ्या कालिकांतून–वृत्तपत्रांतून प्रसिद्ध होते. दरवर्षी १२००० ग्रंथ भारतांत प्रकाशित होत असतील तर उण्यापुऱ्या १२००० कालिकांतूनही प्रचंड वाङ्मयप्रसूती होत असते. या वाङ्मयाचाही शोध-बोध घेणे उचित असल्याने– राजस्थान युनिव्हर्सिटीने Index India या नावे फक्त इंग्लिश भाषेतील कालिकांतून येणाऱ्या लेखांची सूची देण्याचे काम सुरू केले. साऱ्या पाच–सात हजार इंग्लिश कालिकांतील लेख जमा करणे सध्याच्या परिस्थितीत तरी अशक्य असल्याने केवळ भारतातील प्रातिनिधिक कालिकांतून येणाऱ्या लेखांचीच सूची विषयवार–संगतवार देण्याचे काम Index India करते. भारतीय इतर भाषांच्या कालिकांतून येणाऱ्या लेखांची सूची करण्याचे अत्यंत जिकीरीचे पण तितकेच महत्त्वाचे काम केन्द्रीय सन्दर्भ ग्रंथालयाने हाती घेतले असून ते Index Indiana या नावे प्रकाशित करण्यात येते. जाने-मार्च १९७७ व एप्रिल-मे ७७ अशी दोन त्रैमासिके नमुन्यादाखल चक्रमुद्रित करण्यात आली आहेत. यांत हिंदी-मराठी-बंगाली-गुजराती-मलयालम् व तमिळ अशा ६ भाषांतील निवडक कालिकांचा अन्तर्भाव करण्यात आला आहे. मराठी भाषेने या अगोदरच कालिक लेखसूचीचे चार खंड प्रकाशित करून अग्रेसरत्व प्राप्त केलं आहे. याचं सारं श्रेय दाते–सूची मंडळाकडे जाते. श्री. शं. ग. दाते यांनी मराठी वाङ्मय ग्रंथसूचीचे काम हाती घेऊन ग्रंथसूची कार्यातही अग्रेसरत्वाचा मान पटकावलाच होता. दिल्लीच्या साहित्य अकादमीने Bibliography of Indian Literature या नावाखाली चार खंडांत १९०१–१९५३ पर्यंत प्रकाशित झालेल्या भारतीय ग्रंथांची रोमन लिपीतून ग्रंथसूची प्रकाशित करून एक ऐतिहासिक कार्य करून ठेवले आहे.

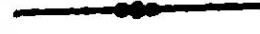
ग्रंथहक्क

ग्रंथ, ग्रंथसूची, राष्ट्रीय ग्रंथसूचींचा विचार करताना ग्रंथाशी सम्बद्ध अशा आणखी एका विषयाला इथं स्पर्श करावासा वाटतो. तो म्हणजे ग्रंथहक्क (Copy right). शेतात बी पेरून पेरणी करणाऱ्या शेतकऱ्याची त्यात उत्पादन होणाऱ्या धान्यावर मालकी असते तशी ग्रंथ लिहिणाऱ्या लेखकाची त्या ग्रंथावर मालकी असते. भारताच्या वा साऱ्याच देशांच्या मूलभूत घटनेत या मालकी हक्काला (property) फार महत्त्व दिलेले असते. ग्रंथाचा मालकी हक्क असतो तसा चित्रकाराच्या चित्रालाही मालकी हक्क असतो. शिल्पकाराच्या शिल्पाचाही मालकी हक्क असतो. व्यापारी जगतात पेटंटला फार महत्त्व असते व कायद्यान्वये त्याला संरक्षण मिळते. नक्कल करणाऱ्यांवर खटला भरता येतो व मालकी हक्क सिद्ध करून नुकसानभरपाई घेता येते. ग्रंथजगतातही हीच स्थिती आहे. विशेषतः महाराष्ट्रात नाटकाचा प्रयोग करावयाचा तर नाटककाराला त्याची फी देऊन प्रयोग करण्याची परवानगी घ्यावी लागते. याचे कारण त्याचा त्यावर मालकी हक्क असतो हेच. एखाद्या ग्रंथाचा अनुवाद करावयाचा तर मूळ लेखकाकडून तशी परवानगी घ्यावी लागते. ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यापासून ५० वर्षेपर्यंत हा ग्रंथाचा मालकी हक्क (Copy right) टिकू शकतो. युनेस्कोने १९५२ साली जागतिक ग्रंथहक्क रक्षणाचा संकेत (Universal copy right convention) जारी केला. भारत सरकारने २८–१–१९५८ रोजी त्याला मंजुरी दिली व तदनंतर तो भारतात लागू झाला.





पुस्तक प्रदान कायद्याखाली (Delivery of Books Act) प्रकाशकाला स्वखर्चाने ज्या तीन प्रती वर उद्धृत केल्याप्रमाणे पाठवाव्या लागतात असे म्हटले आहे त्या कायद्याचा व कॉपीराईट कायद्याचा अर्थाअर्थी काही संबंध नाही. नॅशनल् लायब्ररी, कन्नेमरा लायब्ररी वा एशियाटिक सोसायटी लायब्ररी या कॉपीराईट लायब्ररी नव्हेत. तिथे फक्त ग्रंथाचे जतन व संरक्षण करण्यासाठी एकेक प्रत पाठविली जाते. ग्रंथकाराला ग्रंथहक्काचे संरक्षण हवे असल्यास कॉपी राईटचे दिल्लीला स्वतंत्र ऑफीस असून त्या ऑफिसमध्ये ग्रंथकाराला ग्रंथाचे नाव, लेखक आदि माहिती नोंदवावी लागते. राष्ट्रीय ग्रंथसूचीत एखाद्या पुस्तकाचा नामनिर्देश असला तर त्यामुळे ग्रंथहक्क संरक्षण मिळते अशी काही ग्रंथकारांची वा प्रकाशकांची भोळी समजूत असेल तर ती बरोबर नाही.



अनुक्रमणिका





आ. ह. साळुंखे

लोकायतदर्शन, कौटिल्य आणि राजनीती*

प्राचीन भारतातील बहुजनसमाजाच्या आचार-विचारांचा प्रवाह प्रथम लोकायतदर्शन व अथर्ववेद यांच्या माध्यमातून आविष्कृत झाला. तोच प्रवाह नंतर भारतीय संस्कृतीच्या विविध क्षेत्रांतून वहात राहिला. राजनीती हे त्यांपैकी एक महत्त्वाचे क्षेत्र होय. आणि भारतीय राजनीतीच्या इतिहासात अत्यंत श्रेष्ठ स्थान असलेल्या कौटिल्याने लोकायत-विचार-सरणीच्या प्रवाहात आदरपूर्वक अवगाहन केले होते, असे ठामपणे म्हणण्याइतका पुरावा आहे.

कौटिल्याने आपल्या अर्थशास्त्राच्या विद्या-समुद्देशामध्ये एकूण चार विद्या सांगितल्या आहेत. त्यांच्यापैकी आन्वीक्षिकी या विद्येमध्ये त्याने लोकायताचा समावेश केला आहे. तो म्हणतो, " सांख्यं योगो लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी।" (अर्थशास्त्र १. २. १०). त्याने एकीकडे आन्वीक्षिकी-मध्ये लोकायताचा अंतर्भाव केला आहे, तर दुसरीकडे या आन्वीक्षिकीचा आत्यंतिक गौरव केला आहे. तो लिहितो, "धर्माधर्मौ त्रय्यामर्थानर्थौ वार्त्तायां नयापनयौ दण्डनीत्यां बलाबले चैतासां हेतुभिरन्वीक्षमाणा लोकस्योपकरोति व्यसनेऽभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति प्रज्ञावाक्यक्रियावैशारद्यं च करोति ॥ अर्थशास्त्र १. २. ११ ॥
प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्वीक्षिकी मता ॥
अर्थशास्त्र १. २. १२ ॥ "

आन्वीक्षिकी ही तर्कांच्या द्वारे त्रयी, वार्त्ता आणि दंडनीती यांच्यातील भल्याबुऱ्यांचे, तसेच या विद्यांच्या बलाबलांचे अन्वीक्षण करते. त्यामुळे ती लोकांच्या दृष्टीने उपकारक ठरते. आपत्तीच्या व संपत्तीच्या काळी लोकांची बुद्धी स्थिर ठेवते. तसेच, लोकांना प्रज्ञा, भाषा आणि क्रिया यांच्या बाबतीत नैपुण्य प्राप्त करून देते.

त्यामुळे आन्वीक्षिकी ही नेहमीच सर्व विद्यांच्या दृष्टीने प्रदीप ठरते, सर्व कर्मांचे साधन ठरते, आणि सर्व धर्मांचे (कर्तव्यांचे वा नियमांचे) आश्रयस्थान ठरते.

कौटिल्याने लोकायताचा समावेश आन्वीक्षिकी विद्येमध्ये केल्याचे आणि त्या आन्वीक्षिकीची अशी आत्यंतिक स्तुती केल्याचे पाहून मोठमोठे विद्वान बुचकळ्यात पडले आहेत. डॉ. काण्यांच्यासारखे प्रकांड पंडितही याला अपवाद नाहीत. उदा.– डॉ. काणे लिहितात, " It is somewhat strange that Lokāyata is included in Ānvīkṣikī, one of the subjects of study for the prince. But it appears from the remarks he makes that Kauṭilya uses it only in the sense of logic based on premises derived from ordinary experience (लोक) though in later literature Lokāyata came to mean Nāstika (atheist, materialist). (History of Dharmaśāstra, Vol. III, P. 47)

डॉ. काणे यांनी दिलेले स्पष्टीकरण मान्य करता येत नाही, हे मी नम्रपणे सुचवू इच्छितो. कौटिल्याने लोकायताचे यथार्थ मूल्यमापन केले आहे.

* लोकायतदर्शनावरील पहिले दोन लेख 'नवभारता'च्या जुलै व ऑगस्ट १९८० च्या अंकांतून क्रमशः प्रसिद्ध झाले. हा तिसरा लेख —संपादक





त्यामुळे त्याने वापरलेला लोकायत हा शब्द जाणीवपूर्वक व नास्तिकांचे लोकायतदर्शन या अर्थानेच वापरलेला आहे, असे मला ठामपणे वाटते. डॉ. काणे यांचा पिंड वैदिक परंपरेतच पोसला गेला आहे आणि त्यामुळेच त्यांनी वैदिक परंपरेला अनुकूल असे उपरिनिर्दिष्ट अनुमान केले आहे. परंतु वैदिक परंपरेने प्राप्त झालेले पूर्वग्रह बाजूला ठेवून पाहाणाऱ्या व्यक्तीला कौटिल्यावर झालेले लोकायतदर्शनाचे संस्कार स्पष्टपणे दिसू शकतात आणि मग राजाने शिकावयाच्या विद्यांमध्ये त्याने लोकायताचा समावेश का केला, याचा उलगडा अगदी सहज रीत्या होतो.

प्राचीन भारतातील राजनीतीला शास्त्राचे स्वरूप देण्यात लोकायतप्रवर्तक बृहस्पतीचा फार मोठा वाटा आहे. उदा. महाभारतामध्ये भीष्माने बृहस्पतीच्या दृष्टिकोणांचा अनेकदा निर्देश केला आहे. ब्रह्मदेवाने निर्माण केलेले नीतिशास्त्र बृहस्पतीने तीन हजार अध्यायांत संक्षिप्त केले आणि त्यालाच 'बार्हस्पत्य' असे नाव मिळाले, असे भीष्माने म्हटले आहे (शांतिपर्व ५९-८४). याचा अर्थ, बृहस्पतीने बार्हस्पत्यशास्त्राच्या रूपाने एका राजनीतिशास्त्राची निर्मिती केलेली होती, हे स्पष्ट आहे. बृहस्पतीने राजनीतीवर एक स्वतंत्र ग्रंथ लिहिल्याचे वात्स्यायनानेही म्हटले आहे (कामसूत्र १.७). रावणाने बार्हस्पत्य अर्थशास्त्राचे अध्ययन केले होते, असे महाकवी भासानेही आपल्या 'प्रतिमा' नाटकात म्हटले आहे (५ वा अंक). या बार्हस्पत्यशास्त्राचा उत्तरकालीन राजनैतिक विचारांवर फार मोठा प्रभाव पडला होता, यात मुळीच संशय नाही.

असे नसते, तर कौटिल्याने आपल्या अर्थशास्त्राच्या प्रारंभीच बृहस्पतीला प्रणाम केला नसता. कौटिल्याने बृहस्पतीला प्रणाम केला याचा अर्थ तो बृहस्पतीला एक पूर्वसूरी म्हणून मान देत होता, त्याचे ऋण मान्य करीत होता, असाच होतो. त्याने लोकायताचा समावेश आन्वीक्षिकीमध्ये का केला, याचे उत्तरही आपल्याला येथेच मिळून जाते. वैदिकांच्या दृष्टीने लोकायत हे तिरस्करणीय असेल; कौटिल्याच्या दृष्टीने ते तसे नव्हते. विशेषतः, कौटिल्य राजनीतीवर लिहितो आहे, त्रयीवर नव्हे, हे ध्यानात घेतले असता राजनीतीशी अत्यंत निगडित आणि तर्काधिष्ठित अशा लोकायताचा आन्वीक्षिकीमध्ये समावेश करणे, हे त्याच्या दृष्टीने क्रमप्राप्त व अत्यंत स्वाभाविकच होते. शिवाय, कौटिल्य हा परखड विचारांचा, तसेच ऐहिक व व्यावहारिक हिताला प्राधान्य देणारा आहे. त्यामुळे तो कळत न कळत लोकायतांचा समानधर्मा बनला आहे. म्हणूनच, वैदिक हितसंबंध जपू पाहणारांची भाषा त्याच्या तोंडी येणार नाही व आलेलीही नाही, हे आपण ध्यानात ठेवले पाहिजे.

याचा अर्थ असा नव्हे की, कौटिल्य हा स्वतः कट्टर लोकायतपंथी होता. तो एक प्रतिभाशाली विचारवंत असल्यामुळे त्याची विचारसरणी स्वतंत्र होती, हे स्पष्ट आहे. बहुतेक प्रतिभाशाली महापुरुष हे कोणत्याही संप्रदायाशी स्वतःला पूर्णपणे बांधून घेत नाहीत. तीच स्थिती कौटिल्याचीही होती. माझे म्हणणे इतकेच आहे, की लोकायताचे असाधारण महत्त्व जाणण्याइतका विवेक त्याच्याजवळ होता. वैदिक परंपरेच्या अभिनिवेशाने त्याची दृष्टी अंध झालेली नव्हती. राजाला हितकारक काय आहे, हे त्याला पहावयाचे होते. ते वैदिक आहे की अवैदिक, याच्याशी त्याला काही कर्तव्य नव्हते. जेथे जेथे लोकायतदर्शन उपयुक्त ठरण्यासारखे असेल, तेथे तेथे त्याचा उपयोग करून घेताना त्याला कोणत्याही प्रकारचा कमीपणा वाटत नव्हता आणि म्हणूनच त्याने लोकायतदर्शनाचा समावेश आन्वीक्षिकीमध्ये केला आणि त्या आन्वीक्षिकीला सर्व विद्यांचा प्रदीप म्हटले.

कौटिल्यावर लोकायतदर्शनाचे संस्कार होते, याला इतरही पुरावे आहेत. त्याने बृहस्पतीच्या मतांचा अर्थशास्त्रामध्ये अनेकदा निर्देश केला असून एके ठिकाणी तो म्हणतो, "वार्ता (आधुनिक भाषेत अर्थशास्त्र, Economics) आणि दंडनीती (आधुनिक भाषेत राज्यशास्त्र, Political Science) या दोनच विद्या होत, असे बृहस्पतीचे अनुयायी म्हणतात." (अर्थशास्त्र १.२.४) स्वतः कौटिल्याने त्रयीचाही विद्यांमध्ये अंतर्भाव केलेला आहे. परंतु त्याने वार्ता, दंडनीती व आन्वीक्षिकी यांचेच विवेचन प्राधान्याने केले आहे, हा काही केवळ योगायोग नव्हे.

त्याने नास्तिकांचा, पाषंडांचा धिक्कार वा तिरस्कार केलेला नाही. वैदिक ब्राह्मण असो वा पाषंड असो, राजाच्या दृष्टीने सर्व समान असतात, अशीच काहीशी आधुनिक कायद्यासारखी विचारसरणी त्याने अंगीकारलेली आहे. म्हणूनच, राजाने श्रोत्रियांप्रमाणेच पाषंडांचीही कामे करावीत, असे त्याने सांगितले आहे. तो म्हणतो, "तस्माद् देवताश्रमपाषण्डश्रोत्रियपशुपुण्यस्थानानां......क्रमेण कार्याणि पश्येत्"। (अर्थशास्त्र १.१९.२९). तो आणखी एके ठिकाणी म्हणतो, "ज्ञातयः श्रोत्रियाः पाषण्डा वा राज्ञामसंनिधौ परवास्तुषु विवसन्तो न भोगेन हरेयुः।" (अर्थशास्त्र ३.१६.३२). (नातेवाईक, श्रोत्रिय किंवा पाषंड हे राजांच्या अनुपस्थितीत दुसऱ्याच्या इमारतीत रहात असतील तर वहिवाटीच्या आधारे त्यांना त्या इमारतींवर हक्क सांगता येणार नाही.) कायद्यासमोर श्रोत्रिय व पाषंड समान आहेत, असाच दृष्टिकोण या विधानातून स्पष्ट होतो. तो आणखी म्हणतो, "आश्रमिणः पाषण्डा वा महत्यवकाशे परस्परमबाधमाना वसेयुः।' (३.१६.३३) अल्पां बाधां सहेरन्। (३.१६.३४) ॥ पूर्वागतो वा वासपर्यायं दद्यात्। (३.१६.३५)। अप्रदाता निरस्येत (३.१६.३६) (आश्रमवासी आणि पाषंड यांनी एखाद्या मोठ्या जागेत एकमेकांना त्रास न देता रहावे. त्यांनी (अशा प्रकारचा) थोडासा त्रास सहन करावा. किंवा जो आधी रहावयास आला असेल त्याने नव्याने रहावयास आलेल्याला जागा द्यावी. जो अशा प्रकारे जागा देणार नाही, त्याला हाकलून दिले जाईल.)

वैदिक अनुयायी आणि अवैदिक पाषंड यांच्या बाबतीत कौटिल्याने कोणताही पक्षपात केलेला नाही, ही एक अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट आहे. कायद्यासमोर सर्व समान हा कौटिल्याचा दृष्टिकोण असून सर्व मानवांना समान मानणाऱ्या लोकायतदर्शनाचाच वारसा कौटिल्याने पुढे चालविला आहे, असा याचा अर्थ होतो. कौटिल्याच्या मनात लोकायताच्या अनुयायांविषयी कसलाही आकस वा द्वेष नाही, हेही यावरून दिसून येते. वैदिक परंपरा सदैव पाषंडांचा तिरस्कार करीत असताना कौटिल्याने मात्र अर्थशास्त्रात कोठेही तसे केलेले नाही. ज्या एका वाक्यात असा तिरस्कार असल्याचे आढळते ते वाक्य प्रक्षिप्त असल्याचे मत विद्वानांनी व्यक्त केले आहे. ते वाक्य असे, "पाषण्डचण्डालानां श्मशानान्ते वासः।" (२.४.२३) परंतु अर्थशास्त्र २.३६.१४ या वाक्यावरून पाषंडाचे निवासस्थान गावातच असल्याचे स्पष्ट होते. म्हणूनच अर्थशास्त्र, २.४.२३ हे विधान प्रक्षिप्त असले पाहिजे, असे मत श्री. स्टेन (Stein) यांनी मांडले असून प्रा. कंगले यांनी आपल्या कौटिलीय अर्थशास्त्रात त्याचा निर्देश केला आहे. श्रीयुत स्टेन म्हणतात, "It is more likely that the present sūtra (2. 4. 23) is not original, but a later addition. It seems to represent the Brahmanical ideal of an age characterised by bigotry."

एकीकडे वैदिक परंपरा नास्तिकांशी संभाषण करण्यालाही परवानगी देत नाही, त्यांना स्पर्श केला तर सचैल स्नान करावयास सांगते आणि दुसरीकडे कौटिल्य मात्र त्यांच्याबाबतीत असा समतोल दृष्टिकोण बाळगतो, ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची आहे.

कौटिल्याचे एकूण राजकीय तत्त्वज्ञानही लोकायतदर्शनाला खूपच जवळचे आहे. त्याने राजाच्या दृष्टीने 'उत्थाना'चे (क्रियाशीलतेचे) महत्त्व जागोजागी विशद केले आहे. (अर्थशास्त्र १. १९. ५; १. १९. ३५; १. १९. ३६) आणि बृहस्पतीनेही नेमके तेच केले आहे. (महाभारत, शांतिपर्व, ५८. १३, १४). कौटिल्याने अर्थ या पुरुषार्थाला दिलेले महत्त्व (अर्थ एव प्रधान इति कौटिल्यः। अर्थशास्त्र १. ७. ६), त्याने केलेले वार्ता व दण्डनीती यांचे विवेचन इत्यादींवर लोकायतदर्शनाचा ठसा आहे, यात मुळीच संशय नाही. त्याने राजाच्या दृष्टीने अतिवृष्टी, अनावृष्टी इत्यादींसारख्या आपत्ती दूर करण्यासाठी आथर्वण विधींची उपयुक्तता सांगितली आहे (अर्थशास्त्र ९. ७. ८४), ही बाबदेखील त्याला लोकायतदर्शनाच्या जवळ नेऊन ठेवते. नंदांचे उच्चाटन करून एका दासीपुत्राला त्याने राजा बनविले, यावरूनही त्याचे नाते वैदिक ब्राह्मणांच्यापेक्षा बहुजनसमाजाशी अधिक जवळचे होते असे वाटते. वैदिकांनी नंदाबरोबरच क्षत्रिय कुळाचा अंत झाला (नन्दान्तं क्षत्रियकुलम्), असा टाहो फोडला आहे आणि त्या वैदिक क्षत्रिय कुलाचा अंत

कौटिल्याने केला आहे. अर्थातच तो वैदिक परंपरेपासून बराचसा दूर असला पाहिजे, यात काय संशय ? म्हणूनच ए. के. वॉर्डर यांनी कौटिल्याच्या तत्त्वज्ञानाला ' Applied Lokāyata ' म्हटले आहे, ते योग्यच आहे (Bulletin of the school of oriental and African studies. 1956. Vol XVIII part I, P. 44.).

कौटिल्याचे अर्थशास्त्र हा एक अत्यंत महान ग्रंथ असूनही कित्येक शतके तो लुप्त झाला होता, याचा उलगडाही यामुळे होतो. ज्या देशात वैदिक वाङ्मयाचे एक एक अक्षरही काळजीपूर्वक जपून ठेवण्यात आले, त्या देशात कौटिल्यासारख्या असाधारण प्रतिभा असलेल्या एका प्रकांड पंडिताचा अत्यंत उपयुक्त ग्रंथ लुप्त होतो, ते काय केवळ योगायोगाने ? वैदिक परंपरेने नास्तिकांना तर कधी क्षमा केली नाहीच, परंतु नास्तिकांविषयी वास्तवाधिष्ठित उदार दृष्टिकोण वा सहानुभूती बाळगणारांनाही कधी क्षमा केली नाही, हेच त्याचे कारण होय.

कौटिल्यासारख्या वास्तवदर्शी पंडितावर प्रभाव पडावा, असे राजनैतिक विचार लोकायतदर्शनाने खरोखरच मांडले आहेत काय ? होय, जरूर मांडले आहेत. या दृष्टीने आजपर्यंत बरेचसे उपेक्षित राहिलेले, परंतु अत्यंत महत्त्वाचे असे काही पुरावे मी येथे मांडत आहे. प्रथम मी व्हिन्सेंट ए. स्मिथ (Vincent A. Smith) यांनी लिहिलेल्या "The Jain Teachers of Akbar" (Commemorative Essays presented to R. G. Bhandarkar, B. O. R I. 1917 p. 266) या लेखाचा निर्देश करू इच्छितो. या लेखात त्यांनी आइने अकबरीच्या आधारे (Vol. III, Chap XIV, P. 365, Beveridge's version of Āin-i-Akbari) चार्वाकांविषयी अत्यंत महत्त्वाची अशी माहिती नमूद केलेली आहे. इ. स. १५७८ साली सप्टेंबरच्या शेवटी किंवा ऑक्टोबरच्या प्रारंभी अकबराने आपल्या इबादतखान्यात वेगवेगळ्या धर्मप्रतिनिधींचे एक चर्चासत्र घडवून आणले होते, असे अबुलफझलने म्हटले आहे. या चर्चासत्रात चार्वाकांनीही भाग घेतल्याचा उल्लेख आढळतो. याचा अर्थ अकबराच्या काळात चार्वाकांचे काही अनुयायी होते आणि ते चर्चासत्रातून भाग घेत होते, असे दिसते. अर्थातच अबुल-फझल याला चार्वाकांच्या तोंडूनच चार्वाकांचे तत्त्वज्ञान ऐकावयास मिळाले असले पाहिजे. त्यामुळेच त्याने आइने अकबरीत ' नास्तिक ' या शीर्षकाखाली चार्वाकांविषयी जी माहिती दिली आहे ती बरीचशी वस्तुनिष्ठ असली पाहिजे. तो लिहितो, "The whole end of man, they (the Chārvākas) say, is comprised in four things : the amassing of wealth, women, fame and good deeds. They admit only of such sciences as tend to the promotion of external order, that is a knowledge of just administration and benevolent government." (Ain-i-Akbari Vol. III translated by colonel H. S. Jarett P. 217-218.)

अबुलफझलच्या या विधानातील good deeds, just administration, आणि benevolent government हे शब्द इतके महत्त्वाचे आणि स्वयंप्रकाशी आहेत, की त्यांच्या आशयावर वेगळे भाष्य करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. चार्वाक हे कोणतीच मानवी मूल्ये मानत नव्हते, असे म्हणणाऱ्या वैदिक टीकाकारांना येथे स्पष्ट उत्तर मिळून जाते. चार्वाकदर्शनाची स्वतःची एक भावात्मक अशी राजनैतिक विचारसरणी होती, हे त्यावरून अगदी स्पष्टपणे ध्यानात येते. अबुलफझलच्या या लेखनाकडे आजपर्यंत कोणी फारसे लक्ष दिलेले नाही, याचे मात्र आश्चर्य वाटते.

या संदर्भात सोमदेवाच्या नीतिवाक्यामृतात आलेली माहितीही अशीच महत्त्वाची असून लोकायतदर्शनाचा अभ्यास करणाऱ्या बहुतेक अभ्यासकांनी तिच्याकडेही लक्ष दिलेले नाही. सोमदेवानेही कौटिल्याप्रमाणेच राजाने अभ्यासावयाच्या आन्वीक्षिकी विद्येमध्ये लोकायताचा अंतर्भाव केला आहे. तो म्हणतो, "सांख्ययोगौ लोकायतं चान्वीक्षिकी।" (नीतिवाक्यामृत, विद्यासमुद्देश-५) या ग्रंथावरील मुग्धबोधिनी नावाच्या टीकेमध्ये पुढीलप्रमाणे स्पष्टीकरण करण्यात आले आहे, "लोकायतेन देहरक्षणादावभिनिवेशः। वेदविरुद्धत्वात् बौद्धजैनशास्त्रयोर्न

आन्वीक्षिकीत्वम्। लोकायतमपि वेदविरुद्धम्। तथापि शरीर पोषणादौ तस्योपयुक्तत्वात् स्वीकारः।"

सोमदेव आपल्या ग्रंथाच्या आन्वीक्षिकी-समुद्देशात म्हणतो, "ऐहिकव्यवहारप्रसाधनं परं लोकायतम्। अधीतलोकायतमतो हि राजा राष्ट्रकण्टकानुच्छेत्तुं यतते।" या विधानावरील मुग्धबोधिनी टीकेमध्ये म्हटले आहे, "एतन्मतानुसरणेनैव ऐहिकसुखसाधनादौ यत्नवान् भवति राजा।"

हाही पुरावा इतका जबरदस्त आहे की, चार्वाकांनी उराशी बाळगलेल्या श्रेष्ठ मूल्यांच्या बाबतीत कोणताही संदेह रहात नाही. विशेषतः, ही माहिती चार्वाकांचा कट्टर विरोधक असलेल्या सोमदेवाने दिलेली असल्यामुळे तिला अधिकच महत्त्व प्राप्त होते. म्हणूनच प्रा. के. के. हंडिकी (Handiqui) यांनी व्यक्त केलेला अभिप्राय अगदी सार्थ आहे. ते लिहितात, "It is a noteworthy feature of Somadeva as a political thinker that he divests himself of his theological bias while treating of the problems of the state. For example, as an exponent of Jaina doctrines he severely condemns the Lokāyatika or materialistic view of life, but in Nītivākyāmṛta 6.33, he declares that a King conversant with the Lokāyatika system is capable of exterminating the malefactors of the state ... and his method of approach to the problems of government is certainly not that of a Jain theologian but that of an unbiassed thinker with considerable knowlege aud experience of the affairs of the state" (Yaśastılaka and Indian culture p. 115)

लोकायत ही राष्ट्रकंटकांचे उच्चाटन करण्यासाठी राजाला समर्थ बनवणारी विद्या आहे. या राष्ट्रकंटकांच्या विषयी सोमदेवाने वार्ता--समुद्देशामध्ये विस्ताराने लिहिले आहे : या राष्ट्रकंटकांनी केलेल्या अपकृत्यांमुळे सर्वांचा नाश होऊ शकतो; म्हणूनच राजाने त्यांची उपेक्षा करता कामा नये. प्रसंगी कडू औषधही प्यावे लागते आणि सर्पदंश झालेले स्वतःचे बोटही तोडून टाकावे लागते; त्याप्रमाणे या राष्ट्रकंटकांपैकी कोणी अगदी जवळचे असले तरी राजाने त्याच्या बाबतीत कठोरपणे निर्णय घेतला पाहिजे. आणि विशेष म्हणजे हा निर्णय घेण्याची क्षमता लोकायताच्या अभ्यासानेच प्राप्त होते. या राष्ट्रकंटकांची यादीही पाहण्यासारखी आहे. चोर, चरट (गुप्तदूत), अन्वयधमन (चारण), राजवल्लभ (राजाच्या मर्जीतील, नात्यातील इ.), आटविक (अरण्याच्या रक्षणासाठी नेमलेले), तलार (राजाने विशिष्ट प्रदेशावर नेमलेला अधिकारी), किरात (भिल्ल), अक्षशालिक (जुगारी), नियोगी (अधिकारी), ग्रामकूट (पटवारी, कुलकर्णी), वार्द्धुषिक (व्यापारी) हे ११ राष्ट्रकंटक होत. राजाने लोकांच्या कल्याणासाठी नेमलेले अधिकारीच अनेकदा त्यांची पिळवणूक करतात, हे आपल्याला आजही अनुभवाला येते. राजाच्या मर्जीतील लोकही प्रजेच्या दृष्टीने तापदायक ठरतात हे प्रसिद्धच आहे. अनेक व्यापाऱ्यांच्या बाबतीतही असेच म्हणता येते. या सर्वांपासून प्रजेचे रक्षण करण्यास राजाला शिकविणारी लोकायतविद्या खरोखरच "Just administration" आणि "Benevolent government" ची चाहती होती, हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकताही उरत नाही.

लोकायतांनी राजा हा लोकसिद्ध (सर्वदर्शनसंग्रह) असावा, असे म्हटले आहे. न्यायकुसुमांजलीच्या पहिल्या स्तबकात तो लोकव्यवहारसिद्ध असावा, असे चार्वाकांचे मत दिले आहे. यावरून लोकायतदर्शन सर्वसामान्य लोकांच्या हिताला प्राधान्य देत असल्याचे स्पष्ट होते. जो न्यायावर आधारलेला असतो तोच धर्म असे बृहस्पतीचे मत होते (महाभारत, शांतिपर्व, ५७.१). महाभारतातील शांतिपर्वातच (१४०) आंगिरसकुलातील भारद्वाज कणिकाने शत्रुंजय नावाच्या राजाला राजव्यवहाराचा उपदेश केला असून तो लोकायत विचारसरणीसारखाच आहे. अशाप्रकारे लोकायतदर्शनाचा राजनीतीशी व राजे लोकांशी निकटचा संबंध असल्यामुळेच डेल रीप (Dale Riepe) यांनी चार्वाकां-

विषयी म्हटले आहे, "The second class (the kṣatriyas) was most favourable to it, partly because the Cārvāka arguments appealed to the men of practical affairs and partly because the Kṣatriyas probably wanted to usurp the power already vested in Brāhmaṇas.

They seem to have had no quarrel with kingship, since they believed that the King was the supreme lord on earth." (The Naturalistic Tradition in Indian Thought, p. 52, 77) .

तसेच, एरिच फ्रॉउवॉल्नर (Erich Frauwallner) लिहितात, "In India, there early emerges a characteristic feature which also holds good for the later period –a close connection of materialism with political theory." (History of Indian Philosophy, p. 216)

" The Materialism was connected most closely with the circles which taught the art of statecraft."

(कित्ता पृ. २२१)

डॉ. एफ्. डब्ल्यू थॉमस यांनी एक बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र प्रकाशित केले असून त्याला बार्हस्पत्यसूत्र असेही म्हटले आहे. या पुस्तकात अनेक प्रक्षेप आहेत आणि त्याचे मोठचा प्रमाणात ब्राह्मणीकरण करण्यात आले आहे. त्यामुळे हे पुस्तक यथार्थपणे लोकायत दृष्टिकोण प्रकट करणारे असे नाही. तरीही त्यातील काही विचार मात्र लोकायतदर्शनाचेच आहेत.

या विषयावर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केलेले अनुमान पूर्णपणे ऐतिहासिक सत्यावर आधारलेले आहे हे वरील सर्व विवेचन पाहिले असता स्पष्ट होते. ते लिहितात, "प्राचीन भारतीय राजनीतिशास्त्रावर महत्त्वाचे संस्कार लोकायतमताचे झाले असावेत." (प्रा. सदाशिव आठवलेकृत चार्वाक-इतिहास आणि तत्त्वज्ञान; प्रस्तावना, पृ. १६)

कार्यक्षम व प्रजाहितदक्ष अशा राज्यव्यवस्थेबद्दलचे लोकायतदर्शनाचे हे विचार पाहिले असता, कौटिल्यासारख्या विवेकी विचारवंतावर या दर्शनाचा प्रभाव पडला असला तर नवल काय ? त्याने आन्वीक्षिकीमध्ये लोकायताचा अंतर्भाव केल्याचे पाहून आपण गोंधळून जाण्याचे कारण नाही. तसेच, त्याने अशा प्रकारच्या आन्वीक्षिकीला सर्व विद्यांचा प्रदीप म्हटल्यामुळे आपल्या पायांखालची वाळू घसरल्यासारखे वाटण्याचेही कारण नाही. कौटिल्याच्या विधानाची वेगळी स्पष्टीकरणे देण्याचीही गरज नाही. लोकायतांचे श्रेष्ठ विचार लपवून ठेवावयाचे, त्यांच्यावर खोटे आरोप करून त्यांचीच प्रसिद्धी करावयाची, त्यांची एक हीन प्रतिमा उभी करावयाची आणि अशा पद्धतीने त्यांना नामोहरम करावयाचे, अशी आपल्या देशातील इतिहासाची दिशा होती. अशा स्थितीत कौटिल्याने लोकायताला श्रेष्ठ ठरविणे, हे वैदिक संस्कृतीला आवडणारे नव्हते आणि परवडणारेही नव्हते. कौटिल्यालाही आपल्या या विचारसरणीचे मोल द्यावे लागले आहे; ही विधाने त्याला महागात पडली आहेत; हे इतिहासावरून स्पष्टपणे दिसून येते. त्याला मिळालेले कौटिल्य हे नावदेखील कौत्स, घोर आंगिरस इ. नावांप्रमाणे तुच्छतादर्शक आहे, हा केवळ योगायोग नसावा. उत्तरकालात त्याच्या ग्रंथाला ग्रहण लावणाऱ्या लोकांनी त्याला जिवंतपणी दिलेली वागणूक या नावातून व्यक्त होते. कौटिल्याचा अथर्ववेद व लोकायतदर्शन यांच्याबरोबरचा संबंध पाहिला म्हणजे मला अनेकदा असे वाटते, की कौटिल्य हा पुत्रपरंपरेने वा निदान शिष्यपरंपरेने आंगिरसकुलाशी निगडित असला पाहिजे. तसे असेल तर प्राचीन भारतातील बहुजन समाजाचा इतिहास लिहिताना या घटनेचा अत्यंत गंभीरपणे विचार करावा लागेल.

(क्रमशः)

अ. ना. ठाकूर

ऊर्जा : काही पर्याय

जेव्हा खनिज तेलाच्या किमती अतिशय कमी झाल्या होत्या आणि जेव्हा तथाकथित 'ऊर्जा-समस्या' निर्माणही झाली नव्हती, तेव्हा म्हणजे १९५० च्याही आधी 'मानवाचा भावी काळातील ऊर्जा-पुरवठा' या त्या काळी विलक्षण वाटणाऱ्या विषयावर एका जर्मन भौतिकीविदाने जर्मनीतील मेंझ या गावी ॲकॅडेमी ऑफ सायन्सेस ॲण्ड लिट-रेचरतर्फे आयोजिलेल्या एका परिषदेत भाषण केले होते. त्यात त्यांनी सूर्य व हायड्रोजन वायू यांच्या-द्वारे ऊर्जा-पुरवठा करणे हाच जगापुढील ऊर्जा मिळविण्याचा एकमेव धोकारहित मार्ग आहे, असे सांगितले होते. हे जर्मन भौतिकीविद म्हणजे प्रा. एडुआर्ट युस्टी हे होत. त्याच वेळी त्यांनी असेही लक्षात आणून दिले होते की, ऊर्जेचे पर्यायी नवीन उद्गम शोधून काढण्याची वेळ येऊन ठेपली आहे.

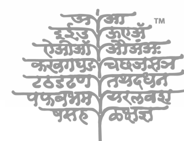
जगातील ९५ टक्के ऊर्जा दगडी कोळसा, खनिज तेल व नैसर्गिक इंधन वायू यांच्यापासून मिळविण्यात येते. परिणामी या खनिज संपत्तीचे साठे येत्या काही दशकांमध्येच संपून जातील. औद्योगिक दृष्ट्या प्रगत असलेल्या देशांमध्ये भावी काळात इंधनाच्या वापरात होणारी वाढ आणि विकसनशील देशांच्या वाढत्या मागण्या यांच्यामुळे या ऊर्जा-उद्गमांचे मिळविता येण्यासारखे साठे अधिक लवकर संपून जाण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. तसेच आर्थिक विकासाच्या जोडीने होणाऱ्या ऊर्जेच्या बेजबाबदार उधळपट्टीमुळेही हे साठे अपेक्षेपेक्षा खूपच आधी संपून जाण्यास चालना मिळेल, हेही उघड आहे. कारण खनिज संपत्ती ही कृषिसंपत्तीसारखी पुनःपुन्हा व कमी काळात निर्माण होत नसते.

शिवाय या इंधनांच्या कार्यक्षमतेचा आपण पुरेपूर वापर करून घेत आहोत असेही नाही, हेही युस्टी यांनी दाखवून दिले आहे. उदाहरणार्थ, वीज निर्माण करण्यासाठी ही इंधने वापरली जातात तेव्हा त्यांची केवळ ३३ टक्केच कार्यक्षमता प्रत्यक्ष ऊर्जानिर्मिती-साठी वापरली जात असते. याचा अर्थ या इंधनांचा दोन तृतीयांश भाग हा न वापरला जाता अपशि-ष्टांच्या म्हणजे टाकाऊ पदार्थांच्या रूपाने वायाच जात असतो. मोटारीसारख्या वाहनांमध्ये पेट्रोल वा तत्सम इंधनाचा फक्त १८ टक्के भागच ऊर्जा-निर्मिती-साठी वापरला जात असतो आणि या इंधनाची उरलेली ८२ टक्के कार्यक्षमता निष्कास नळातून बाहेर पडणाऱ्या धुराच्या रूपात वाया जात असते. अशा प्रकारे युस्टी यांनी इतक्या आधी ऊर्जा-उद्गमां-विषयीच्या धोक्याची सूचना तर दिली होतीच, शिवाय अशा न वापरल्या गेलेल्या इंधनाच्या भागां-पासून परिसराचे वाढत्या प्रमाणात प्रदूषण होत जाईल, असे भाकितही केले होते. म्हणून त्यांनी सौर ऊर्जेकडे लक्ष वेधण्याचा प्रयत्न केला. अर्थात तेव्हा त्यांच्या या प्रयत्नाकडे जगाचे लक्ष गेले नाही, हेही खरेच; परंतु आता त्यांच्या संशोधनाची दखल घेणे भागच आहे.

सूर्य खरोखरच आपल्या ऊर्जाविषयक गरजा भागवू शकेल का? हा सर्वसामान्य माणसाच्या मनात येणारा प्रश्न आहे. युस्टी यांच्या मते हा प्रश्न असंबद्ध व हास्यास्पदही आहे. कारण आपण व्यवहारात वापरीत असलेली सर्वच ऊर्जा शेवटी सूर्यापासूनच मिळत असते. मग ही ऊर्जा वाऱ्या-पासून मिळणारी असो अथवा वाहात्या पाण्यापासून मिळणारी असो. तसेच वनस्पती प्रकाश-रासायनिक संश्लेषणाद्वारे लाकूड, पाने व फळे या रूपांमध्ये जी प्रचंड ऊर्जा निर्माण करीत असतात, त्याकरिताही सूर्याची प्रकाशाच्या रूपात मिळणारी ऊर्जा आव-श्यकच असते. माणसाचे व प्राण्यांचे अन्न हे मुख्यत: शेवटी वनस्पतींपासून आलेले असते. म्हणजे पर्या-याने आपल्या स्नायूंमधील ऊर्जा हीही सूर्यापासून आलेली असते, हे उघड आहे.

युस्टी यांनी याच व्याख्यानात सूर्यापासून मिळ-णाऱ्या ऊर्जेचे तपशीलवार विवेचन केले होते. तसेच

अनुक्रमणिका





जगाच्या तेव्हा असलेल्या उर्जेच्या गरजेपेक्षा दहापट ऊर्जा जगातील जमिनीच्या १ टक्का जमिनीवर येऊन पडणाऱ्या सौर ऊर्जेद्वारे मिळू शकेल असेही त्यांनी प्रतिपादिले होते. केवळ तीन दिवसांमध्ये पृथ्वीवर येऊन पोचणारी सौर ऊर्जा ही दगडी कोळसा व नैसर्गिक वायू यांची ऊर्जा तसेच वनस्पतींच्या प्रकाशसंश्लेषणाद्वारे कित्येक कोटी वर्षांमध्ये निर्माण झालेली ऊर्जा अधिक पृथ्वीवरील सध्याच्या जिवंत व पाणथळ भागातील वनस्पतींमध्ये असणारी ऊर्जा यांच्याएवढी असते, असेही त्यांनी सांगितले होते.

सौर शक्तिकेंद्रामध्ये केवळ सौर ऊर्जेपासून वीजनिर्मिती करूनच भागणार नाही, हेही त्यांनी निदर्शनास आणून दिले होते. कारण अशी शक्ति-केंद्रे जेथे उष्णता जास्त असते अशा भागातच उभारली जाणे शक्य आहे आणि अशा ठिकाणाहून अधिक थंड अशा विशेषतः उत्तरेकडील (तसेच दक्षिणेकडील) भागात ही वीज वाहून नेली, तरच त्या भागाची औद्योगिक व आर्थिक प्रगती साधता येऊ शकेल. तथापि अशी वीज तारांमधून वाहून न्यायची म्हटल्यास या तारा टाकण्यासाठी येणाऱ्या खर्चामुळे व त्यातून उद्भवणाऱ्या धोक्यांमुळे अशी वीज वाहून नेणे फायदेशीर होणार नाही. म्हणून यावरील उपायही युस्टी यांनी सुचविला होता. याबाबतीत हायड्रोजन वायू उपयुक्त ठरू शकेल, असे त्यांनी दाखवून दिले होते. अर्थात हायड्रोजनचा हा ऊर्जावाहक गुण गटेच्या काळापासून माहीत आहे.

या सर्व गोष्टींसाठी युस्टी यांनी एक नवीन तंत्र सुचविले आहे. त्या तंत्रामध्ये मुळात वेगवेगळ्या असलेल्या विद्युतरासायनिक प्रक्रियांचे त्यांनी एकत्रीकरण (संयोग) केले आहे व त्याच्या परिणामाला त्यांनी 'शीत ज्वलन' असे नाव दिले आहे. या नवीन तंत्रामुळे ऊर्जा स्वस्तात वाहून नेणे शक्य होईल असे त्यांचे मत आहे.

हायड्रोजन आणि ऑक्सिजन हे पाण्याचे दोन घटक होत. विजेचा वापर करून पाण्याचे या दोन घटकांमध्ये विभाजन करता येते व या प्रक्रियेला विद्युतविच्छेदन म्हणतात. हायड्रोजन व ऑक्सिजन यांच्या संयोगातून पाणी तयार होते. अशा वेळी हायड्रोजनाचे ऑक्सिजनाच्या सान्निध्यात ज्वलन होते व उष्णता निर्माण होते. युस्टी यांच्या या नव्या तंत्रात विद्युत विच्छेदनाच्या उलट असलेल्या प्रक्रियेचा वापर केलेला आहे. म्हणजे हायड्रोजन व ऑक्सिजन यांचे एकत्रीकरण केले आहे. मात्र याकरिता त्यांनी हे दोन्ही वायू एका विशिष्ट प्रकारच्या गॅल्व्हानिक इंधन–घटकातून अशा तऱ्हेने जाऊ दिले आहेत की, त्यांच्या एकत्रीकरणातून उष्णता निर्माण न होता वीजनिर्मिती होईल. याचा अर्थ येथे हायड्रोजनाचे ऑक्सिजनाशी होणारे एकत्रीकरण हे एक प्रकारचे ज्वलन तर आहेच; पण त्याद्वारे उष्णता निर्माण होत नाही (तर वीज निर्माण होते) आणि म्हणून या ज्वलनाला ते 'शीत ज्वलन' म्हणतात. अशा प्रकारे जी वीजनिर्मिती होईल, तिची कार्यक्षमता ६६ टक्के एवढी असेल, असाही त्यांचा दावा आहे. सौर ऊर्जेचे सरळ विजेत रूपांतर करण्याची प्रक्रिया आणि हायड्रोजनाची निर्मिती, साठवण व वाहतूक या सर्वांचे एकत्रीकरण त्यांनी आपल्या तंत्रामध्ये केले आहे.

यूरोपातील उष्ण व मानवी वस्ती करण्यास अयोग्य असलेल्या प्रदेशांमध्ये अशी सौर शक्तिकेंद्रे उभारण्यात यावीत असेही त्यांनी सुचविले होते. अशा केंद्रांमध्ये सौर ऊर्जेपासून मिळालेल्या विजेने पाण्याचे विच्छेदन केले जाईल. त्याद्वारे मिळणारा हायड्रोजन वायू संपीडित करून म्हणजे त्यावर दाब देऊन पाहिजे तेथे नळांतून वाहून नेता येईल. ज्यांची विजेची गरज कमी आहे असे ग्राहक इंधन– घटका-द्वारे या हायड्रोजनाचे हवेतील ऑक्सिजनाच्या साहाय्याने विजेत रूपांतर करून घेऊ शकतील. उलट मोठ्या प्रमाणावर वीज निर्माण करावयाची झाली, तर नेहमीच्या ऊष्मीय शक्तिसाधनांमध्ये या हायड्रोजनचा वापर करता येऊ शकेल.

अशा तऱ्हेने हायड्रोजन दूरवर वाहून नेण्याची योजना फायदेशीर ठरू शकेल, असा हिशेब एका प्रसिद्ध आयोगाच्या औद्योगिक सल्लागाराने केला आहे. कारण न्यूयॉर्कसारख्या शहराला २००० किलोमीटरपेक्षा जास्त अंतरावरील मेक्सिकोच्या आखातापासून आणलेला इंधन वायू एक कंपनी दीर्घकाळापासून पुरवीत आहे. तिने केलेल्या संशो-धनानुसार ४०० किलोमीटरपेक्षा जास्त अंतरावर नळांद्वारे वायू वाहून नेणे, हे उच्च दाबाच्या विजेच्या तारा टाकण्यापेक्षा स्वस्त पडते. जर हे

अनुक्रमणिका

अंतर पुरेसे जास्त असेल, तर हा खर्च शेवटी विजेच्या तारा टाकण्यासाठी येणाऱ्या खर्चाच्या एक अष्टमांश इतका कमी येतो. शिवाय असे नळ केवळ वायू वाहूनच नेत नाहीत, तर ते वायू साठवून ठेवण्याचेही कार्य करतात, हा त्यांचा एक जादा फायदाच आहे. शिवाय जास्त उष्ण हवामान असलेल्या प्रदेशांमध्ये याचा होणारा आनुषंगिक परिणामही मोलाचा ठरेल. सौर शक्तिकेंद्रामुळे सूर्यापासून येणाऱ्या एकूण उष्णतेपैकी काही उष्णतेचे विजेत रूपांतर होणार असल्याने त्यासभोवतालच्या परिसराचे दिवसाचे तापमान काही प्रमाणात कमी होऊन सुसह्य होऊ शकेल.

सौर ऊर्जेद्वारे निर्मिलेल्या वाफेवर चालणारे जनित्र थंड करण्यासाठी जेथे पाण्याचा वापर केला जाईल तेथे याचा आणखी एक फायदा होऊ शकेल. कारण समुद्रकिनाऱ्यालगतच्या उष्ण प्रदेशांमध्ये याकरिता केवळ समुद्राचेच पाणी वापरता येणे शक्य आहे आणि या प्रक्रियेत निराळा काही खर्च न होता समुद्राच्या पाण्यापासून गोडे पाणी मिळू शकेल. काही देशांमध्ये केवळ शेतीसाठीच नव्हे तर पिण्यासाठीही गोडे पाणी कसे पुरवावे हा प्रश्न असतो. अशा बाबतीत या फायद्याचे मोल आणखीनच वाढेल.

युरेनियमसारख्या किरणोत्सर्गी द्रव्यापासून अणुऊर्जा मिळविण्याचे प्रगत देशांचे प्रयत्न हे युस्टी यांच्या मते आपल्या ऊर्जासमस्येवरील महान नाटकातील एका छोट्या प्रवेशापेक्षा जास्त काही नाही. आणि या प्रवेशाचा शेवट काय होणार हे आताच सांगता येऊ शकेल–याच्या शेवटी युरेनियमसारख्या किरणोत्सर्गी द्रव्यांचे सर्व साठे संपुष्टात आलेले असतील. अणुभट्टयांमध्ये ०.८ टक्के एवढेच युरेनियम प्रत्यक्षात वापरले जात असते हे लक्षात घेतले, तर हे साठे किती अल्पकाळ पुरू शकतील, हे लक्षात येईल. शिवाय उरलेल्या ९९.२ टक्के वाया जाणाऱ्या किरणोत्सर्गी द्रव्याने प्रदूषणात केवढी प्रचंड भर पडेल, हेही लक्षात घेतले पाहिजे.

अशा अणुऊर्जेला व तिच्यापासून उद्भवणाऱ्या धोक्यांना युस्टी यांच्याजवळ १०० टक्के स्वच्छ म्हणजे प्रदूषणरहित पर्याय आहे व तो म्हणजे 'शीत ज्वलन' हा होय. युस्टी यांचे 'शीत ज्वलना'चे हे तंत्र जगभर प्रसिद्ध झाले असून जगाच्या ऊर्जा पुरवठ्याच्या दृष्टीने ते अमोल आहे. या तंत्राचा मोठ्या प्रमाणावर वापर करणे, हा आता अभियांत्रिकीचा प्रश्न उरलेला नसून तो समजून घेण्याचा प्रश्न आहे, असे शास्त्रज्ञ मानतात. कारण ऊर्जा मिळविण्याचा यापेक्षा अधिक नैसर्गिक, साधा व बिनधोक मार्ग दुसरा नाही. तसेच सर्व प्रकारचे रासायनिक, किरणोत्सर्गी व औष्णिक प्रदूषण मुळातूनच दूर करण्याचाही दुसरा मार्ग नाही, असा युस्टी यांचा दावा आहे. थोडक्यात, सौर ऊर्जा वापरण्यास सुरुवात करण्याची आवश्यकता जाणून घेतली पाहिजे व अशा प्रकारचे प्रकल्प प्रत्यक्षात आणण्याची इच्छा हवी.

जॉन ब्रॉकिस हे टेक्सास विद्यापीठातील प्राध्यापक युस्टी यांचे मित्र असून त्यांच्या मते या तंत्राचा जागतिक पातळीवरील वापर १९९० पर्यंत होऊ लागेल. तसेच विविध शासनकर्त्यांनी बिनचूक आखणी केली, तर असा बदल सुरळीतपणे होऊ शकेल, अशी त्यांची अपेक्षा आहे. या तंत्राचा सार्वत्रिक वापर होण्यास ३० वर्षे तरी लागतील असा त्यांचा हिशेब असून तोपर्यंत परंपरागत ऊर्जा-उद्गम संपुष्टात येण्याच्या मार्गावर असतील.

सूर्याची ऊर्जा वापरण्याचा आणखी एक सुटसुटीत मार्ग इस्राएली शास्त्रज्ञांनी शोधून काढला आहे. १९७९ च्या डिसेंबरातील एका निरभ्र व शांत रात्री मृत समुद्राच्या दक्षिण किनाऱ्यावरील ऐन बोकेक भागातील छोट्या वाळवंटामध्ये इस्राएलमधील शास्त्रज्ञ व ऊर्जा अधिकारी गोळा झाले होते. तेव्हा ऊर्जा मंत्र्यांनी बटन दाबले आणि अंधार नष्ट होऊन जवळच्या टेकड्यांवर गूढ असा निळसर प्रकाश पसरला. सर्व उपस्थितांनी आपल्या आनंदाला वाट करून दिली तेव्हा एक शास्त्रज्ञ उद्गारला "आपण शंकेखोरांची तोंडे बंद केली आहेत".

या घटनेचे वैशिष्ट्य म्हणजे हे दिवे उजळण्यासाठी वापरलेली वीज ही परंपरागत रीतीने वा अणुऊर्जेपासून निर्माण केलेली नव्हती. ही वीज खाऱ्या पाण्याच्या एका उथळ डबक्यापासून म्हणजे 'सौर पुष्करिणी'पासून मिळविण्यात आली होती. हल्ली असलेल्या तंत्रज्ञानाचा वापर करूनही अशा तऱ्हेने वीजनिर्मिती करणे सहज शक्य आहे आणि या पद्धतीने परिसराचे प्रदूषणही होणार नाही. सौर प्रार-

णांचा ऊर्जास्रोत म्हणून वापर करणारी ही एक तेजस्वी कल्पना म्हणता येईल. इतर काही सौर यंत्रणांच्या उलट या सौर पुष्करिणीचे कार्य वर्षभर चालू राहू शकेल. म्हणजे उन्ह असताना तर ते चालू राहीलच; परंतु ढग असतानाच नव्हे तर रात्रीही तिचे कार्य चालू राहू शकेल. शिवाय ती स्वस्तही आहे.

आडोसा असलेली, उथळ व खाऱ्या पाण्याची अशी पुष्करिणी सूर्याची ऊर्जा गोळा करण्याचे काम करते. तिच्याशिवाय उष्णतेचा विनिमय करणारी प्रणाली व घूर्णी जनित्र म्हणजे टर्बाइनद्वारे चालणारे जनित्र (टर्बोजनरेटर) यांची गरज या पद्धतीत असते. या पुष्करिणीच्या कार्याचे तत्त्व सोपे आहे. जेव्हा पाण्याच्या पृष्ठावर सूर्यकिरण पडतात तेव्हा पाणी तापते व अभिसरणाचे प्रवाह सुरू होतात. अभिसरणामुळे अधिक थंड म्हणून जड असलेले पाणी तळाकडे जाते आणि उष्ण म्हणजे अधिक हलके पाणी पृष्ठाकडे येते व त्यातील उष्णता जलदपणे वातावरणामध्ये निघून जाऊन ते थंड होते. सौर पुष्करिणीमध्ये लवण (मीठ) विरघळवून दाट केलेले पाणी असते आणि त्यामुळे असे अभिसरण प्रवाह खालीच दडपून ठेवले जातात. पुष्करिणीमध्ये तळाशी अधिक दाट म्हणजे जड असा पाण्याचा थर निर्माण होतो. त्यामुळे या थरापर्यंत सूर्यकिरण जाऊन तो तापला, तरी तेथील पाणी जड असल्याने ते वर येण्यास प्रतिबंध होतो. याच्यावरील पृष्ठालगतचा हलका पाण्याचा थर उष्णता-निरोधकाचे कार्य करतो म्हणजे तो उष्णता बाहेर जाण्यास प्रतिबंध करतो. परिणामी उष्णता खालच्या थरात साचून राहण्यास मदत होते. अशा तऱ्हेने थोडीच उष्णता बाहेर पडू शकत असल्याने पुष्करिणीच्या तळालगतचे तापमान जलदपणे वाढत जाते. अशा प्रकारे वर उल्लेखिलेल्या ऐन बोकेक येथील पुष्करिणीतील पाण्याचे तापमान ८० अंश सेल्सियस अथवा १७६ अंश फॅरनहीट इतके वाढल्याचे आढळून आले होते.

असे तापलेले पाणी नंतर वीजनिर्मितीसाठी पुढील प्रकारे वापरले जाते. हे तापलेले पाणी पंपाद्वारे काढून घेतले जाते. नंतर ते उष्णता-विनियमकाच्या किंवा बाष्पित्राच्या वलयाकृती नळ्यांमध्ये गाळून भरण्यात येते. बाष्पित्राच्या भोवती रेफ्रिजरेटरमध्ये वापरतात तशा प्रकारचा कमी तापमानाला उकळणारा द्रव पदार्थ असतो. तापलेल्या पाण्यामुळे या द्रवाची वाफ होते व कमी जागेत जास्त वाफ होत असल्याने ती दाब-युक्त होते. अशा कमी तपमानाच्या वायूने चालेल अशा प्रकारे आराखडा असलेल्या टर्बाइनच्या पात्यांच्या दिशेने ही दाबयुक्त वाफ सोडण्यात येते. तीमुळे टर्बाइन फिरू लागले की, प्रत्यावर्ती विद्युत्-प्रवाह निर्माणारी प्रयुक्ती चालू होऊन वीजप्रवाह निर्माण होतो. नंतर ही वाफ दुसऱ्या उष्णता-विनिमयकाकडे वा संघनकाकडे म्हणजे वाफेचे द्रवात रूपांतर करणाऱ्या साधनात जाते. तेथे पुष्करिणीच्या वरच्या थरातील अधिक थंड पाणी वापरून तिचे परत द्रवरूपात रूपांतर केले जाते. अशा तऱ्हेने या प्रक्रियेचे एक चक्र पूर्ण होते. नंतर हाच द्रव परत बाष्पित्राकडे पाठविला जाऊन दुसरे चक्र सुरू होते. अशा प्रकारे या प्रक्रियेत विशेष असे काहीही वाया जात नाही. हा द्रव नळ्यांमध्ये चांगला सीलबंद करून ठेवलेला असल्याने वाया जात नाही. तसेच त्याला तापविणारे व थंड करणारे असे दोन्ही प्रकारचे पाणी पुष्करिणीमधील त्याच्या मूळच्या थरांकडे परत जात असते.

अडीच मीटर खोल व ७०० चौरस मीटर क्षेत्रफळाच्या अशा पुष्करिणीद्वारे १५० किलोवॉट एवढी वीज निर्माण करता येते. मोठ्या प्रमाणावर वीज निर्माण करण्यासाठी याहून बऱ्याच मोठ्या पुष्करिणीची आवश्यकता आहे. मोठ्या पुष्करिणीच्या बाबतीत वाऱ्यांमुळे पाणी घुसळले जाऊन दोन थर एकमेकांमध्ये मिसळले जाण्याचा धोका लक्षात घ्यायला पाहिजे. कारण त्यामुळे उष्णता संग्राहक म्हणून असलेली पुष्करिणीची क्षमता कमी होईल. इझ्राएलच्या सौर पुष्करिणी कार्यक्रमाचे प्रमुख शास्त्रज्ञ हॅरी टॅबोट यांनी यावर पुढील उपाय सुचविला आहे. मोठ्या पुष्करिणीचा पृष्ठभाग पारदर्शक प्लॅस्टिकच्या पातळ पट्ट्या निरनिराळ्या दिशांमध्ये टाकून आच्छादिला पाहिजे. त्यामुळे पट्ट्यांचा जाळ्यासारखा अडथळा निर्माण होईल व वाऱ्याने पाणी घुसळले जाण्यास प्रतिबंध होईल. अशा तऱ्हेने पुष्करिणीचे आकारमान वाढविण्यात येणाऱ्या अडचणींवर मात करता येऊ शकेल या-

अनुक्रमणिका

बद्दलही खात्री वाटत असल्याने इस्त्राएली शास्त्रज्ञ ५ मेगॅवॉट क्षमतेची सौर पुष्करिणी दोन वर्षांमध्ये उभारण्याची उमेद बाळगून आहेत. मृत समुद्राच्या किनाऱ्यावर अशा पुष्करिणींचे जाळेच उभारण्याचा त्यांचा विचार आहे आणि त्याद्वारे इस्त्राएलची या शतकाअखेरीस असणारी विजेची एक तृतीयांश गरज भागविता येऊ शकेल, अशी त्यांची अपेक्षा आहे. या उभारणीसाठी दर किलोवॉट वीज-निर्मितीसाठी २००० डॉलर्स (सुमारे १७००० रुपये) एवढा खर्च येईल, असा त्यांचा अंदाज आहे. काही जलविद्युत केंद्रे उभारतानाही एवढाच खर्च येत असतो.

सौर पुष्करिणी तंत्रामध्ये इस्त्राएलने संपादन केलेल्या यशामुळे या बाबतीत अमेरिकन शास्त्रज्ञांनीही उत्सुकता दाखविली असून त्याकरिता इस्त्राएल-बरोबर एक करारही करण्यात आला आहे. त्याद्वारे कॅलिफोर्नियातील इंपिरियल खोऱ्यातील सॉल्टन समुद्रालगत एक ५ मेगॅवॉट क्षमतेच्या पुष्करिणीच्या उभारणीची योजना आखली जात आहे. शिवाय अशा पुष्करिणींना योग्य अशा आणखी संभाव्य जागांचा शोध घेण्याचे कामही हाती घेण्यात येणार आहे. कदाचित या शास्त्रज्ञांनी केलेले हिशेब जास्त आशावादीही असू शकतील. अमेरिकेची ऊर्जेची १२ टक्क्यांपर्यंतची गरज या नव्या तंत्राद्वारे भाग-विता येऊ शकेल, असा त्यांचा अंदाज आहे. याचाच अर्थ असा की, उष्ण कटिबंधातील देशांमध्ये तर याहीपेक्षा जास्त प्रमाणात आशावादी राहाता येऊ शकेल.

पश्चिम जर्मनीमध्ये ऊर्जानिर्मितीसाठी वाऱ्याला वेठीला धरण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. वाऱ्यावर चालणाऱ्या बावीस जनित्रांचे प्रकल्प तेथे विकसित होत आहेत व यांपैकी पहिले शक्तिकेंद्र यशस्वी ठरण्याची शास्त्रज्ञांना उमेद वाटते आहे. हे केंद्र एल्ब नदीच्या एका उपनदीवर उभारण्यात येणार असून त्याचे नाव 'ग्रोवियन' असे ठेवण्यात आले आहे. यामध्ये १०० मीटर लांबीचा प्रचालक (पंखा) १०० मीटर उंचीच्या मनोऱ्यावर बसविण्यात येईल. तो वाऱ्याने फिरेल व त्याद्वारे २ ते ३ मेगॅवॉट एवढी वीज निर्माण होईल. अशाच प्रकारचे 'ग्रोवियन-२' नावाचे एक केंद्र म्युनिखजवळील ओटोब्रुन येथे उभारण्यात येणार आहे. एका अणुवीजकेंद्राद्वारे निर्माण होणाऱ्या विजेएवढी वीज निर्माण करण्या-साठी अशा प्रकारची २०० केंद्रे उभारावी लागतील. तथापि स्टुटगार्ड येथील एक अभियंते प्रा. योर्ग श्लाइख यांनी सुचविलेली अशी एक कल्पना अणु-वीज केंद्राला पर्यायी ठरू शकेल. यामध्येही वायु-टर्बाइन वाऱ्यानेच फिरविले जाण्याची योजना केलेली आहे; परंतु त्यासाठी नैसर्गिक वाऱ्याच्या लहरीवर अवलंबून न राहाता या पद्धतीमध्ये खुद्द शक्तिसंयंत्रामध्येच निर्माण केलेला हवेचा झोत यासाठी वापरण्यात येईल. अशा तऱ्हेने सौरशक्तीचा वापर वाऱ्याचा झोत निर्माण करण्यासाठी व हा वाऱ्याचा झोत वायुटर्बाइन फिरवून वीजनिर्मिती-साठी वापरण्यात येईल. या पद्धतीचे तत्त्व साधेच आहे. ते असे : म्युनिख येथील ऑलिंपिक खेळांसाठी उभारलेल्या स्टेडियमच्या छतासारखे एक पारदर्शक प्लॅस्टिकच्या पटलाचे छत उभारण्यात येईल. या छताच्या मध्यभागी एक मनोरा असेल व छत त्याच्या-कडे उतरते होत गेलेले असेल. पटलातून खाली जाणाऱ्या सूर्यकिरणांनी छताखालची जमीन तापेल, कारण छतामुळे उष्णता बाहेर जाऊ शकणार नाही. अशी जमीन काळी असल्यास तिच्याद्वारे उष्णतेचे अधिक शोषण होऊन ती जास्त तापेल. उन्ह कडक असताना जमीन व पटल यांच्यातील हवा तापून तिचे तापमान २० ते ५० अंश सेल्सियसपर्यंत वाढू शकेल. छत मनोऱ्याकडे उतरते असल्याने तापलेली हवा त्याच्याकडे वाहू लागेल. तेथे ती मनोऱ्याच्या तळात घुसेल व त्यात ती वर जाईल. अशा प्रकारे मनोऱ्यात खालून वरच्या दिशेत वाऱ्याचा झोत निर्माण होईल. अगदी सर्वसाधारण अशा दिवशीही या झोताची गती सेकंदाला ६० मीटरपर्यंत वाढू शकेल. या झोतामुळे मनोऱ्यात बसविलेल्या वायु-टर्बाइनांना गती प्राप्त होईल व त्याद्वारे वीज-निर्मिती होईल. उन्हाची तीव्रता व संयंत्राचे आकार-मान यांच्यानुसार वीजनिर्मितीचे प्रमाण ठरेल. ४०० ते ५०० घरांना पुरेल एवढी १ मेगॅवॉट वीज निर्माण करण्यासाठी मनोऱ्याची उंची ३०० मीटर व व्यास १० मीटर आणि छताचा व्यास ४०० मीटर असायला पाहिजे. जर छताचा व्यास ९६००० मीटर, मनोऱ्याची उंची ९०० मीटर व

अनुक्रमणिका

व्यास ४०० मीटर एवढा असेल आणि मनोऱ्यामध्ये १०० मीटर व्यासाची सात वायुटर्बाइन जनित्रे बसविलेली असली, तर १००० मेगॅवॉट वीज निर्माण करता येईल, असा अंदाज आहे.

सिसिली, दक्षिण इटली, दक्षिण स्पेन, उत्तर अमेरिकेतील वाळवंटे आणि ज्वालामुखी खडकांची काळ्याभोर जमिनीची कॅनरी बेटे या ठिकाणी अशी केंद्रे उभारली जाण्यास अनुकूल परिस्थिती आहे. महाराष्ट्रातील काळा कातळही असाच अनुकूल ठरू शकेल.

या पद्धतीने मिळविलेली वीज पाण्याचे विच्छेदन करण्यासाठी वापरून हायड्रोजन वायू मिळविता येईल. नंतर तो द्रवरूप करून विशिष्ट प्रकारच्या टाक्यांमधून कमी उन्ह असलेल्या भागात वाहून नेता येईल आणि तेथे तो तेलासारख्या परंपरागत इंधना-ऐवजी वापरता येऊ शकेल.

अवकाश उड्डाणाचे जनक प्रा. डॉ. हेर्मान ओबेर्थ यांनी अनेक नाविन्यपूर्ण ऊर्जा-उद्‌गम सुचविले आहेत. उदाहरणार्थ, अवकाशामध्ये परावर्तकाद्वारे सौर ऊर्जा मिळविण्याची कल्पना त्यांचीच आहे. बलूनचा वापर करून अवकाशात शक्तिसंयंत्र उभारण्याची नवीन कल्पना त्यांनी सुचविली आहे. या कल्पनेनुसार ऊर्जानिर्मिती केंद्र बलूनच्या साहाय्याने बऱ्याच उंचीवर उभारता येऊ शकेल व तेथील जोरदार वाऱ्यांचा उपयोग वीज निर्माण करण्यासाठी करून घेता येईल. कारण सुमारे १० किलोमीटर उंचीवर वाऱ्याची सरासरी गती ताशी १०० किलो-मीटर एवढी जास्त असते. असे पहिले प्रायोगिक संयंत्र उभारण्यासाठी 'द बर्लिन ओबेर्थ एनर्जी सिस्टिम कंपनी' नावाची संस्थाही स्थापण्यात आली आहे. या संयंत्रामध्ये त्रिकोणी पतंगाच्या आकाराच्या बलूनच्या खाली शंकूच्या आकाराच्या नळी-मध्ये वायुजनित्र टांगलेले असेल. या संयंत्राची वीज निर्माण करण्याची क्षमता ५०० ते ६०० किलोवॉट असेल. अशी २७ संयंत्रे एका मुख्य केबलला जोडता येऊ शकतील. ही संयंत्रे सुमारे १०००० मीटर उंचीवर असतील आणि त्यांच्याद्वारे एकूण १६ मेगॅवॉटपर्यंत वीज निर्माण होऊ शकेल.

पूर्वी ओबेर्थ यांचे विद्यार्थी असलेले हेल्मुट होप्नेर यांनी अशाच पण काहीशा निराळ्या प्रकारची कल्पना सुचविली आहे. या कल्पनेनुसार पृथ्वीभोवतीच्या ज्या भागात वेगवान वारे वाहात असतात अशा उंच भागात बलूनच्या साहाय्याने शक्तिकेंद्र उभारता येईल. यातील संयंत्राची एकूण लांबी ७० मीटर व त्यातील वायुटर्बाइनाचा व्यास ४० ते ५० मीटर आणि जनित्राचे पीप १० ते १५ मीटर रुंदीचे असेल. यासाठी वापरण्यात येणाऱ्या बलूनची लांबी १८० मीटर असेल. या केंद्रामध्ये १०० मेगॅवॉट वीज निर्माण होईल आणि ती बलूनच्या केबलमधूनच जमीनीवर आणण्याची व्यवस्था करता येईल.

जगातील इंधनांचे साठे घसरणीला लागले आहेतच. गेल्या कित्येक वर्षांतील स्वस्त खनिज तेलाची उधळपट्टी आणि तांत्रिक दृष्टया आदिम प्रकारच्या पद्धतींमध्ये त्याचा करण्यात येणारा अविवेकी वापर यांचाच हा स्वाभाविक परिपाक म्हणता येईल. दगडी कोळसा, खनिज तेल, नैसर्गिक वायू व किरणोत्सर्गी द्रव्ये यांचे साठे जलदपणे संप-विले जात असल्याची तसेच वाढत्या औष्णिक, रासा-यनिक व किरणोत्सर्गी प्रदूषणाची आणि त्याच्या जोडीने होणाऱ्या इंधनाच्या जादा वापराची जाणीव होऊ लागल्यानेच आपण विशेषतः सौर ऊर्जेकडे आशेने पाहू लागलो आहोत.

एकेकाळी सूर्य हा मानवाचे आराध्यदैवत होता आणि आज निराळ्या प्रकारे त्याची आराधना करणे आवश्यक झाले आहे. कारण तो ऊर्जेचा असा स्रोत आहे की, जो अब्जावधी वर्षांपूर्वी-पासून आपले पृथ्वीला ऊर्जा (प्रकाश व उष्णता) पुरविण्याचे कार्य खात्रीशीरपणे व नियमितपणे करीत आला असून आणखी एवढीच वर्षे तो हे कार्य करीत राहाणार आहे. त्याला कधीच दुरुस्तीची गरज लागत नाही की त्याची कार्यक्षमता कधी घटली आहे असेही दिसत नाही आणि विशेष म्हणजे तो नेहमीच सर्वांत स्वच्छ म्हणजे प्रदूषणाला थारा न देणारा ऊर्जा-उद्‌गम ठरला आहे. म्हणूनच आता तो केवळ शास्त्रज्ञांच्याच जिव्हाळ्याचा विषय उरला नाही, तर ऊर्जा उद्‌गम म्हणून समजून घेऊन त्याचा प्रत्यक्ष वापर करून घेण्याची वेळ येऊन ठेपली आहे.

चारिका

वानर आणि देवदूत

प्रा. देवदत्त दाभोलकर यांनी, महाराष्ट्रातील तात्त्विक वाद तत्त्वजिज्ञासूंमध्ये होतात असे गृहीत धरून, कुस्तीच्या मैदानात रूढ असलेल्या निर्णयपद्धतीचा अवलंब करून, अलिकडे गाजलेल्या काही वादांचा निकाल लावण्याचे जे सात्त्विक प्रयत्न केले त्यांचे फलित 'नवभारता'च्या वाचकांपुढे आहे. मुद्रणकलेचा शोध लागल्यानंतर, आणि विशेषतः कागद मोठ्या प्रमाणावर बनविता येऊ लागल्यानंतर, शास्त्रीय विषयावर वाद करू इच्छिणाऱ्यांनी, स्वतःच्या भूमिकेचे समर्थन करण्यासाठी, प्रतिस्पर्ध्याचे खंडन करण्यासाठी, किंवा त्याला प्रत्युत्तर म्हणून त्यांना जे काही म्हणायचे असेल ते विचारपूर्वक लिहून, छापून प्रसिद्ध करावे; कोण जिंकला किंवा वरचढ ठरला हे ठरविणे एवढाच जर वादाचा मुद्दा असेल तर त्याचा निर्णय प्रत्येक जिज्ञासूने संबंधित छापील मजकूर लक्षपूर्वक वाचून करावा ही वादपद्धती व निर्णयपद्धती सर्वांत सोयीची व सर्वतोपरी इष्ट ठरेल असे अनेकांना वाटणे शक्य आहे. पण छापलेला मजकूर निर्जीव आणि शुष्क असतो. प्रतिस्पर्ध्यांची समोरासमोर गाठ पडण्यात रोमहर्षक नाट्य असते.

असा एक नाट्यपूर्ण वाद १८६० साली ऑक्स्फर्ड येथे टॉमस हक्स्ली आणि सॅम्युएल विल्बरफोर्स यांच्यामध्ये झाला. जीवशास्त्रामध्ये चार्ल्स डार्विन यांनी प्रतिपादन केलेला उत्क्रांतिवाद हा वादाचा विषय होता. हक्स्ली हे प्रसिद्ध जीवशास्त्रज्ञ उत्क्रांतिवादाचे समर्थक होते. विल्बरफोर्स हे ऑक्स्फर्डचे बिशप, पूर्ण सनातनी वृत्तीचे व मताचे होते; बायबल पूर्णतया प्रमाण आहे, त्यातील प्रत्येक विधान सत्य आहे अशी त्यांची श्रद्धा होती. ते अर्थात् उत्क्रांतिवादाचे विरोधक होते. ब्रिटिश असोसिएशनच्या सभेच्या प्रसंगी हा वाद झाला.

प्रारंभ बराचसा सुरळितपणे झाला. जमलेल्या मंडळीतील काहींनी आपले विचार मांडले. ग्रीस्ले ह्या एका वयस्क प्राध्यापकांनी असा मुद्दा मांडला, की माणसाच्या शक्तींमध्ये नियमाने उत्क्रांती होते असे आढळून येत नाही. होमर हा सर्वश्रेष्ठ कवी आहे. तो ३००० वर्षांपूर्वी होऊन गेला. त्याच्यानंतर त्याच्याएवढा थोर कवी झालेला नाही. ॲडमिरल फिट्झरॉय हजर होते. ज्या 'बीगल' ह्या नावाच्या जहाजातून डार्विन यांनी पर्यटन केले होते आणि उत्क्रांतीला अनुकूल असा पुरावा गोळा केला होता त्याचे ते कॅप्टन होते. त्यांनी एवढेच म्हटले, की बायबलच्या पहिल्या अध्यायात–विश्वनिर्मितीविषयक अध्यायात–जे सांगण्यात आले आहे त्याच्या विरुद्ध जाणारी मते तू मांडतोस हे काही बरे नाही असे मी माझ्या ह्या सहकाऱ्याला वारंवार सांगितले होते. सर जॉन लुबॉक ह्यांनी असे विधान केले, की प्राण्यांच्या आणि वनस्पतींच्या जाती स्थिर आणि नित्य आहेत असे सिद्ध करण्यासाठी पुढे करण्यात आलेल्या युक्तिवादांतून अनेकदा काहीच निष्पन्न होत नाही. उदाहरणार्थ ते म्हणाले, की त्यांच्याकडे एकदा एका इजिप्शिअन ममीशेजारी आढळलेले काही गहू पाठविण्यात आले होते. फॅरोहांच्या काळापासून गव्हामध्ये काही बदल झालेला नाही हे दाखवून देण्यासाठी ते पाठविण्यात आले होते. पण त्यांना असे आढळून आले, की ते गव्हाचे दाणे फ्रेंच चॉकॉलेटचे बनविण्यात आले होते.

पण ही केवळ सुरवात होती. खरा रंग विल्बरफोर्स बोलायला उठले तेव्हा आला. एका श्रोत्याने केलेले वर्णन असे आहे : "बिशप अर्धा तास बोलले, त्यांच्या बोलण्यात विलक्षण चैतन्य होते; आशय

अनुक्रमणिका

असा काही नव्हता; आणि न्यायाची चाड नव्हती. सूर थट्टेचा, टिंगलखोर होता. पण भाषा अलंकार-प्रचुर आणि वक्तृत्व अस्खलित होते. ह्या उत्क्रांतीच्या तत्त्वात काहीही अर्थ नाही असे आश्वासन त्यांनी आम्हाला दिले. मग हक्स्ली यांच्याकडे वळून, स्मित करीत औधत्याने त्यांनी अशी विचारणा केली : "आपण जे वानराचे वंशज आहात असे म्हणता, ते आपल्या आजोबाकडून की आपल्या आजीकडून ?"

एवढे झाल्यावर हक्स्ली उठले; अतिशय सावकाश, अतिशय धीमेपणे उठले. मूर्ती उंच, सडपातळ, चर्या करडी, काहीशी म्लान, अतिशय शांत, अतिशय गंभीर, असे ते आमच्यापुढे उभे राहिले. आणि त्यांनी ते त्यांचे जबरदस्त शब्द उच्चारले. ते नेमके शब्द काय होते हे आता कुणालाही आठवत नाही; आणि ते उच्चारले गेल्यानंतर लगेचही कुणाच्या ध्यानात राहिले नव्हते असे मला वाटते; कारण त्यांच्या अर्थानेच आम्ही स्तिमित झालो होतो. तो अर्थ काय होता ह्याच्या बाबतीत कुणाच्याही मनात काही शंका नव्हती. "माझ्या वंशात एखादा वानर माझा पूर्वज होता असे मला आढळून आले तर त्याची मला शरम वाटणार नाही; पण आपल्याला लाभलेल्या महान् देणगीचा, सत्य गढूळ करण्यासाठी, जो वापर करतो त्याच्याशी माझे नाते असल्याचे मला आढळले तर त्याची मला शरम वाटेल." हक्स्ली यांच्या बोलण्याचा अर्थ सुस्पष्ट होता आणि त्याचा परिणाम प्रचंड झाला. एक बाई मूर्च्छित पडली आणि तिला उचलून बाहेर न्यावे लागले. मी स्वत: खुर्चीतून ताडकन उठून उभी राहिले."

"पण ह्या गंभीर नाटयाचा काहीसा परिहार करणारा प्रसंगही नंतर घडला. व्यासपीठाच्या मागच्या बाजूने एक पाद्री आला आणि त्याने एका फळयाची मागणी केली. फळा आणण्यात आला. सभागृह विलक्षण स्तब्ध होऊन त्याच्याकडे पहात होते. त्याने विरुद्ध बाजूंच्या कोपऱ्यांत दोन क्रुसाच्या आकृती काढल्या आणि त्यांच्याकडे बोट दाखवीत तो उभा राहिला. आपण अतिशय कौतुकास्पद अशी कोणतीतरी कामगिरी बजाविली आहे असा समाधानी भाव त्याच्या चेहऱ्यावर होता. आमची नजर त्याच्यावर खिळली होती आणि त्याची आमच्यावर. पण पुढे काहीच घडत नव्हते. आणि एकाएकी सबंध सभेला ह्या प्रसंगातली हास्यास्पदता जाणविली ... हसण्याची एक लाट उसळली आणि मग परतपरत असहाय हसण्याच्या लाटा उफाळत राहिल्या. मग कुणीतरी त्या पाद्रयाचे मन वळवून त्याला मागे नेले आणि तो फळाही उचलून नेण्यात आला. त्याला काय सांगायचे होते ते गूढच राहिले."

एकंदरीत उत्क्रांतिवादाची सरशी झाली असे लोकमत होते. पण त्यानंतर चार वर्षांनी बेंजामिन डिझ्रेली यांनी ऑक्स्फर्ड येथे केलेल्या भाषणात वादाचा निकाल लावला. एक साहित्यिक आणि राजकारणी म्हणून कोणत्याही विषयांवर लोकांचे मार्गदर्शन करण्यासाठी, बोलण्याचा त्यांचा अधिकार होता. ते म्हणाले, "कुणीही विस्मयचकित होईल अशा निश्शंक वाचाळपणे आज समाजा-पुढे जो प्रश्न ठेवण्यात येत आहे तो कोणता आहे? "माणूस वानर आहे की देवदूत आहे ?" असा तो प्रश्न आहे. माझ्यापुरते बोलायचे तर, अध्यक्षमहाराज, मी देवदूतांच्या बाजूचा आहे."

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'व्यक्ती आणि विचार' – लेखक– य. दि. फडके; प्रकाशक– दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे ३० ; जून १९७९ ; पृष्ठे १९२ ; किंमत बावीस रुपये.

'नामूलं लिख्यते किञ्चित्' असा बाणा स्वीकारून लिहिल्या जाणाऱ्या मोजक्या समीक्षा-ग्रंथांमध्ये प्रा. फडके यांच्या प्रस्तुत ग्रंथाचा अंतर्भाव करावा लागेल, इतके साधार विवेचन त्यांनी या ग्रंथामध्ये केले आहे. या ग्रंथाचे तीन विभाग आहेत. लेखकाच्याच शब्दांत सांगावयाचे झाले, तर स्वतंत्र अशा 'तीन संकल्पित पुस्तकांचे' विषय येथे एकाच ग्रंथातील तीन विभागांत संकलित करण्यात आले आहेत. पहिल्या विभागात आगरकर, बा. शि. आपटे व टिळक यांच्याविषयीचे लेख आहेत. दुसऱ्या विभागात 'शोध सत्यशोधकांचा' व 'जेधे–जवळकर' असे दोन लेख आहेत. तिसऱ्या विभागात डॉ. केतकर, 'समाजस्वास्थ्य'कार र. धों. कर्वे, सावरकर व पां. वा. गाडगीळ यांच्या विचारसृष्टीचे विवेचन आहे.

प्रस्तुत ग्रंथ म्हणजे गेल्या सुमारे शंभर वर्षांतील काही वृत्तपत्रे, नियतकालिके, ग्रंथ इ. मधील वाङ्मयाचे एक प्रकारे 'उत्खनन'च होय. कधी कधी उत्खननातून मिळणाऱ्या नव्या पुराव्यांमुळे रूढ, दृढमूल परंतु निराधार अशा समजुती दूर होण्यास मदत होते. तसेच, इतिहासातील वास्तवाचे आकलन करून घेण्यासाठी आपल्या दृष्टीला अधिक 'डोळसपणा' येतो. प्रा. फडके यांच्या प्रस्तुत 'वाङ्मयीन उत्खनना'मुळेही अशाच प्रकारचे कार्य साधले आहे. मी त्यांच्या या कार्याला उत्खनन म्हणतो, याचे कारण असे की, केवळ परंपरेने आलेल्या समजुती व मते यांवर ते विसंबून राहिलेले नाहीत. किंबहुना, ते त्यांना बळी पडलेले नाहीत. जुन्या काळातील त्या त्या वृत्तपत्राचे वा नियतकालिकांचे अंक प्रत्यक्षपणे पाहून त्यांनी स्वतः निष्कर्ष काढले आहेत. सत्यावर साचलेले पूर्वग्रहांचे व रूढ समजुतींचे थर दूर करणे आणि जे दृष्टीआड झाले वा केले गेले होते, ते पुन्हा दृष्टिगोचर करणे, हे या उत्खननाचे स्वरूप आहे. समीक्षेच्या क्षेत्रात असे 'मूलागामित्व' फार दुर्मिळ असते. म्हणून प्रा. फडके यांच्या या प्रयत्नाची अपूर्वाई वाटते. शिवाय, त्यांचे लेखन बहुतांशी समतोल वृत्तीने केलेले असल्यामुळे सत्यलक्षी झाले आहे. त्यामध्ये भडकपणा, प्रचारी थाट, पक्षपात वा भावविवशता सहसा आलेली नाही. हे लेखकाच्या वैचारिक परिपक्वतेचे व त्याच्या दृढ सत्यनिष्ठेचे लक्षण आहे, असे म्हटले तर वावगे होऊ नये. या दृष्टीने "इतिहासाच्या अभ्यासकाला वस्तुस्थिती काय होती हे शोधण्याखेरीज गत्यंतर नसते" (पृ. ३२), या स्वतःच्या दृष्टिकोणाशी त्याने शक्य तितके इमान राखण्याचा प्रयत्न केला आहे, ही आनंदाची गोष्ट आहे.

अगदी पहिल्याच लेखात लेखकाने आगरकरांच्या जिवंतपणी त्यांची प्रेतयात्रा काढण्यात आली होती, या महाराष्ट्रात प्रचलित असलेल्या 'आख्यायिके'-मागे असलेले वास्तव शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. "केवळ गोपाळराव आगरकरांची प्रेतयात्रा काढली गेली नव्हती, तर संमतिवयाच्या बिलास पाठिंबा देणाऱ्या सर्व सुधारकांचे प्रतीक म्हणून प्रेत सजविले गेले होते" (पृ. ३), अशी नवी माहिती अस्सल कागदपत्रांच्या आधारे या लेखात पुढे आणली आहे. सत्यसंशोधनाच्या दृष्टीने ही माहिती निःसंशयपणे महत्त्वाची आहे. परंतु तिच्यामुळे रूढ 'आख्यायिके'ला पूर्णपणे तडा जात नाही. "आगरकरभक्तांनी मात्र कालांतराने या घटनेला इतके महत्त्व दिले की, आगरकरांना जिवंतपणी पहाव्या लागलेल्या या प्रेतयात्रेचा निर्देश केल्याखेरीज आगरकरांना श्रद्धांजली वहाणेच आता अशक्य होऊन बसले आहे!" हे लेखकाचे विधान तपासून घेणे आवश्यक आहे, असे वाटते. कारण, प्रेतयात्रा सर्व सुधारकांची

अनुक्रमणिका

असल्यामुळे ती आगरकरांचीही होती, हे ओघानेच आले आणि "प्राधान्येन व्यपदेशाः भवन्ति" (प्राधान्यावरून नावे दिली जातात), या सिद्धान्तानुसार आगरकर हे प्रमुख सुधारक असल्यामुळे इतरांपेक्षा त्यांच्याच बाबतीत प्रेतयात्रेचा निर्देश प्रामुख्याने केला गेला व तो रूढ झाला हे स्वाभाविकच होते, असे मला वाटते. त्यामुळे आगरकरांची जिवंतपणीची प्रेतयात्रा ही केवळ 'आख्यायिका' होती, असे म्हणणे इष्ट ठरत नाही. तसेच ते म्हणणे निखळ सत्य आहे, असेही म्हणता येत नाही.

आगरकरांनी समाजसुधारणेसाठी किती दाह सहन केला होता, हे 'आगरकरांचे अज्ञात पत्र' या लेखावरून स्पष्ट होते. हे एक अत्यंत महत्त्वाचे परंतु आजवर दुर्लक्षित राहिलेले पत्र नव्याने उजेडात आणण्याचे प्रशंसनीय कार्य लेखकाने केले आहे. तसेच, गोपाळराव जोशी यांनी आगरकरांची माफी मागणारे जे पत्र लिहिले होते, ते उजेडात आणून गोपाळराव जोशींच्या विषयी महाराष्ट्रात अलीकडे रूढ होऊ लागलेल्या समजुतींना लेखकाने धक्का दिला आहे. वा. शि. आपटे यांच्याविषयीचा लेख हृद्य झाला आहे. पुढील दोन लेखांत टिळक व आगरकर यांच्या वादविवादाचे विवेचन करताना मात्र लेखकाचा कल किंचित का होईना टिळकांच्या बाजूला झुकलेला आहे, असे वाटल्याशिवाय रहात नाही. लेखकाची एऱ्हवी आढळणारी अगदी निःपक्षपाती व केवळ सत्याचा वेध घेणारी वृत्ती त्याला येथे टिकवता आलेली नाही, असे जाणवते. अर्थात हे विधान सापेक्ष आहे. इतरत्र आढळणाऱ्या त्याच्या समतोल वृत्तीमुळे त्याच्या लेखनाविषयी ज्या अपेक्षा निर्माण होतात, त्यांना येथे मात्र किंचितसा तडा गेल्यासारखे वाटते, एवढेच.

प्रा. फडके यांच्या लेखनाला मी प्रारंभी 'उत्खनन' म्हटले. हा शब्द 'शोध सत्यशोधकांचा' या लेखाला विशेषत्वाने लागू पडतो. 'जोतीराव फुले म्हणजे सत्यशोधक समाज' असे सोपे समीकरण मांडल्याने नकळत सत्यशोधक समाजाच्या उभारणीतील व वाढीतील अन्य सभासदांचा वाटा दुर्लक्षिला जातो" (पृ. ६३), ही लेखकाची तक्रार योग्य आहे. "सत्यशोधक समाज म्हणजे काही एकखांबी तंबू नव्हता......सत्यशोधक समाज ही एक चळवळ होती याचे भान ठेवावयास हवे" (पृ. ६३), हा त्याचा इशाराही महत्त्वाचा आहे. यादृष्टीने त्याने प्रस्तुत लेखात सत्यशोधक चळवळीविषयी दिलेली बरीचशी माहिती नवी व महत्त्वपूर्ण आहे. या माहितीवरून लेखकाने काढलेले निष्कर्ष निर्णायक आहेत, असे नाही. त्याने समग्र माहिती पुढे आणली आहे, असेही म्हणता येणार नाही. क्वचित प्रसंगी म. फुले यांच्याविषयीची त्याची विधाने एकांगी वाटतात. काही ठिकाणी फुले यांचे विरोधक असलेल्या भालेकरांच्या विधानांवर तो अधिक विसंबलेला आहे, असे वाटते. परंतु तरीही त्याने स्वीकारलेली दिशा योग्य आहे. त्या दिशेने इतिहासलेखन होणे आवश्यक आहे. तपशिलात चुका होऊ शकतात. अर्थात प्रस्तुत लेखकाने त्या हेतुपुरस्सर वा पूर्वग्रहदूषित होऊन केलेल्या नाहीत. सत्यसंशोधन करताना मानवाच्या हातून अपरिहार्यपणे होणाऱ्या अशा त्या चुका आहेत, ही बाब उपेक्षिता येणार नाही. आंधळेपणाने कोणाचीच विभूतिपूजा होऊ नये – मग ते म. फुले असोत वा अन्य कोणीही महापुरुष असोत. महापुरुषांचे यथार्थ मूल्यमापन झाले पाहिजे आणि तसे मूल्यमापन करणे, हे इतिहासकारांचे व समीक्षकांचे कर्तव्य असते. तसे मूल्यमापन न केल्यामुळेच कित्येकदा त्या महापुरुषांचा पराभव होत असतो. सत्यशोधक चळवळीचा इतिहास समजण्याच्या दृष्टीने "जेधे जवळकर" हा लेखही महत्त्वाचा आहे.

डॉ. केतकर, र. धों कर्वे, सावरकर व पां. वा. गाडगीळ यांच्या विचारसृष्टींचे विवेचन करणाऱ्या लेखांमधून लेखकाने त्या त्या विचारवंतांच्या वैशिष्ट्यांबरोबरच त्यांच्या मर्यादाही दर्शविल्या आहेत. हे कार्य करताना चरित्रलेखकाला आवश्यक अशी अलिप्तता, तटस्थता व अचूकता आपल्याजवळ असल्याचे लेखकाने सिद्ध केले आहे. कोणा 'व्यक्ती'-विषयी आपल्या मनात राग-द्वेष नाही, फक्त त्या व्यक्तीने मांडलेले विचार आपण विवेकाच्या निकषावर तावून-सुलाखून घेत आहोत, असेच त्याने आपल्या लेखनावरून दाखवून दिले आहे. "राजकीय प्रश्नांच्या बाबतीत केतकरांनी वर्तविलेली अनेक भाकिते खरी ठरलेली दिसतात" (पृ. १०४), या शब्दांत त्याने केतकरांचे द्रष्टेपण स्पष्ट केले आहे.





त्याबरोबरच ज्ञानकोशाच्या संकलनपर कार्यात गुंत-ल्यामुळे समाजशास्त्रज्ञ म्हणून केतकरांच्या कार्याला मर्यादा पडल्याचेही स्पष्ट केले आहे (पृ. ८१). चातुर्वर्ण्य, जातिव्यवस्था इ. विषयांवरील त्यांच्या मतांचे असेच यथार्थ मूल्यमापन केले आहे. र. धों. कर्वे यांच्या बुद्धिप्रामाण्यवादाचेही असेच विश्लेषण त्याने सादर केले आहे. संततिनियमन, नग्नता, समागमस्वातंत्र्य, स्त्रीस्वातंत्र्य इ विषयांवरील कर्व्यांच्या मतांचे त्याने साधार विवेचन केले आहे. उदा– "पातिव्रत्य हे नैसर्गिक नसून ती पुरुषांची अरेरावी आहे असे त्यांना वाटे" (पृ. १३५), या शब्दांत त्यांचा व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद व सुखवाद मांडून झाल्यावर "सत्याची आणि न्यायाची चाड स्त्रियांना पुरुषांपेक्षा बरीच कमी असते." (पृ. १३७), हे त्यांचे मतही उद्धृत करण्यात आले आहे. "आपल्या नेत्याच्या भूमिकेचा स्वतःला विसर पडू न देणारा सावरकरांइतका आत्मकेंद्रित वृत्तीचा पुढारी अर्वाचीन भारताच्या इतिहासात क्वचित आढळेल" (पृ. १५१), या शब्दांत सावरकरांच्या नेतृत्वाचे व व्यक्तित्वाचे मर्म उलगडून दाखविले आहे. "त्यांच्या इतिहासविषयक लेखनाचे स्वरूपही मूलतः आणि मुख्यतः रोमँटिक आहे" (पृ. १५६), "सावरकर धर्मभोळे नसले तरी 'राष्ट्रभोळे' होते, असे वाटते" (पृ. १५७), इ. विधानांतून सावरकरांच्या व्यक्तित्वाचे निर्भीडपणे मूल्यमापन केल्याचे दिसून येते.

"महाराष्ट्रातल्या निदान एका पिढीवर समाजवादी विचारांचे संस्कार" (पृ. १८५) करणाऱ्यांपैकी एक असलेल्या पां. वा. गाडगिळांचे विचारविश्व कसे प्रवाहशील आहे, हे अनेक अवतरणांच्या आधारे दाखवून दिले आहे. "... वाचकाच्या भावना न भडकवता त्याच्या विचार करण्याच्या शक्तीला आवाहन करावयाचे, असा गाडगिळांचा शिरस्ता आहे" (पृ. १७०), या शब्दांत त्यांच्या लेखनाचे मर्म व्यक्त केले आहे.

सुबक व बहुतांशी निर्दोष मुद्रण आणि आकर्षक मुखपृष्ठ या प्रस्तुत ग्रंथाच्या आणखी काही जमेच्या बाजू होत.

—आ. ह. साळुंखे

'वैदिक वाङ्मयातील प्रश्नोत्तरे'– कै. भाऊ विष्णु अष्टेकर वैदिक व्याख्यानमाला सत्र ५ वे, व्याख्याते– डॉ. मधुकर अनंत मेहेंदळे; पृष्ठसंख्या १–१४४, मूल्य ११ रु., पुणे विद्यापीठ; १९८०.

पुणे विद्यापीठात दर चार वर्षांनी कै. भाऊ विष्णु अष्टेकर वैदिक व्याख्यानमालेत पाच व्याख्यानांचे एक सत्र आयोजित केले जाते. पूर्वीच्या चारही सत्रांतील व्याख्याने पुस्तकरूपाने प्रकाशित झाली आहेत. पाचव्या सत्रातील व्याख्याने ऑगस्ट १९७८ मध्ये दिली गेली. ती आता पुस्तकरूपाने प्रकाशित झाली आहेत. विद्यापीठ व्याख्यानमालांना संशोधनमूल्य असावे अशी अपेक्षा असते. पुणे विद्यापीठाच्या अष्टेकर व्याख्यानमालांमध्ये हे संशोधनमूल्य योग्यप्रकारे सांभाळले गेले आहे ही संतोषाची गोष्ट आहे. डॉ. मेहेंदळे यांच्या प्रस्तुत व्याख्यानमालेनेही हा दर्जा कायम राखला आहे.

वैदिक वाङ्मयातील प्रश्नोत्तरे हा या व्याख्यानमालेचा विषय आहे. प्रश्न म्हणजे जिज्ञासा हे बुद्धिवादी मानवाचे वैशिष्टय आहे. प्रश्न निर्माण होणे आणि त्यांची उत्तरे शोधणे अशा दोन्ही प्रकारांनी मानवी बुद्धीचा विलास आढळून येतो. मानवी समाजाची बुद्धि ज्या प्रमाणात चौकस आणि प्रश्नांची उत्तरे शोधणारी असेल त्या प्रमाणात तो समाज प्रगत आहे असे म्हणावे लागेल. प्राचीन वैदिक वाङ्मयाचे रचनाकार या कसोटीला पूर्णपणे उतरतात, आणि तत्कालीन इतर समाजांच्या तुलनेने पहाता त्यांच्या बुद्धीची उंची त्यांच्या प्रश्नोत्तरांच्या अवलोकनाने बऱ्याच वरच्या पातळीवर पोचली असल्याचे दिसून येते. डॉ. मेहेंदळे यांनी म्हटले आहे, 'एखाद्या समाजाच्या विशिष्ट कालखंडातील विद्वानांचे मनोगत जाणून घ्यावयाचे झाल्यास त्या कालखंडातील लोकांना कोणते प्रश्न पडले होते, कशाविषयी विचार करण्यात ते गुंतून गेले होते, त्यांना कशाच्या चिंता वाटत होत्या, हे अभ्यासणे इष्ट ठरेल' (पृ. २).

पहिली दोन व्याख्याने ऋग्वेदावर आधारलेली आहेत. ऋग्वेद हा भारतीयांचा सर्वांत प्राचीन ग्रंथ. तेव्हा त्याच्या प्रश्नोत्तररूप स्वरूपाचा आविष्कार करण्यासाठी दोन व्याख्याने खर्ची पडावी हे योग्यच आहे. पहिल्या व्याख्यानात कूटसूक्तांतील प्रश्नांचा

अनुक्रमणिका

आणि देवताविषयक प्रश्नांचा संग्रह केला आहे. ऋग्वेदात काही कूट सूक्ते आहेत, त्यांत सृष्टिविषयक रूपके कल्पून प्रश्न विचारलेले असतात. काही रूपकांचा उलगडा होतो; काहींचा होत नाही. कूटसूक्तांत जे प्रश्न विचारले आहेत त्यांची उत्तरे दिलेली नाहीत. ती उपलब्ध असती तर त्या त्या ऋषीच्या मनात प्रवेश करता आला असता. अग्नि, इन्द्र आणि अश्विना या देवतांविषयी जे प्रश्न आहेत, त्यांत देवतांना आपल्या साहाय्यासाठी यायला उशीर होत आहे या जाणिवेने विचारलेले काही प्रश्न आहेत. मोरोपंतांच्या संशयरत्नमालेची या ठिकाणी आठवण होते. काही प्रश्न देवतेचे वैशिष्टच किंवा देवता आणि ऋषि यांचा संबंध यातून निर्माण झाले आहेत. वरुण हा ऋताचा पालक आहे. मनुष्याच्या हातून ऋताचा भंग झाल्यास तो त्याला शिक्षा करतो. या ऋताच्या भंगाविषयी चिंता काही प्रश्नांत व्यक्त केली आहे. सूर्य खाली कसा पडत नाही, असा प्रश्न एका ऋषीने उपस्थित केला आहे. द्युलोकात वाहणाऱ्या सात नद्यांच्या प्रवाहातून तो प्रवास करतो म्हणून तो पडत नाही असे त्या प्रश्नाचे उत्तरही दिले आहे. उषा ही रोज उगवते आणि तिचे स्वरूप रमणीय आहे. ऋषीला प्रश्न पडला आहे की उषा एक की अनेक, आणि अनेक असतील तर एकीपासून दुसरी निराळी कशी ओळखायची ?

दुसऱ्या व्याख्यानात सृष्टयुत्पत्तिविषयक आणि संवादसूक्तान्तर्गत प्रश्न मांडले आहेत. सृष्टयुत्पत्तीसंबंधी ऋषींनी प्रश्न उपस्थित केले आहेत आणि आपल्या समजुतीप्रमाणे त्यांची उत्तरेही दिली आहेत. हे संवाद कुणाकुणामध्येआहेत, त्यांची पृष्ठभूमि कोणती याची नोंद वैदिक परंपरेत केली आहे. तथापि या संवादाचे तपशीलवार स्वरूप कशा प्रकारचे आहे यासंबंधी विद्वानांत मतभिन्नता आहे. या मतांतरांचा परामर्श डॉ. मेहेंदळे यांनी घेतला आहे.

तिसऱ्या व्याख्यानात ब्राह्मण ग्रंथातील प्रश्नांचा ऊहापोह केला आहे. ब्राह्मण ग्रंथ अनेक आहेत; आणि ते लहान मोठे आहेत. व्याख्यात्यांनी ऋग्वेदाचे ऐतरेय ब्राह्मण आणि शुक्ल यजुर्वेदाचे शतपथ ब्राह्मण हे दोनच ग्रंथ विवेचनासाठी घेतले आहेत. श्रौतयज्ञविधीचा तपशीलवार विचार ब्राह्मणग्रंथांत केलेला असतो. त्या विचारात ब्राह्मणकार आपल्या विशिष्ट पद्धतीने कार्यकारणभाव दाखवीत असतात. यज्ञविधीसंबंधीही विविध संप्रदाय रूढ झालेले असतात. या सर्वांचे विवेचन करीत असता स्वाभाविकपणे प्रश्न उपस्थित होतात; आणि त्यांची उत्तरेही दिलेली असतात. क्वचित् प्रश्न साक्षात् उपस्थित न करताच स्पष्टीकरण करण्यात येते. शब्दांच्या व्युत्पत्ती विधीला अनुकूल अशा प्रकारे सांगण्याची ब्राह्मणकारांची प्रवृत्ति असते. प्रश्न उपस्थित न करताच अशा व्युत्पत्ती ते देतात. विध्यपराधांसाठी प्रायश्चित्ते सांगताना कधीकधी ब्राह्मणकार प्रश्नोत्तरपद्धतीचा आश्रय घेतात. यज्ञविषयक संकेत हे काही प्रश्नोत्तरांचे विषय असतात. अश्वमेधात मुख्य ऋत्विजांमध्ये प्रश्नोत्तरे होतात. त्यांना ब्रह्मोद्य असे नाव आहे. सृष्टयुत्पत्ति आणि यज्ञविषयक संकेत हे अशा ब्रह्मोद्यांचे विषय आहेत.

उपनिषदांतील प्रश्नोत्तरे हा चौथ्या व्याख्यानाचा विषय आहे. आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक ज्ञान हा या प्रश्नोत्तरांचा विषय आहे. या व्याख्यानांसाठी आधार म्हणून व्याख्यात्यांनी दशोपनिषदे घेतली आहेत. आमुष्मिक ज्ञानाच्या प्राप्तीसाठी गुरुकडे शिष्यभावाने जाणे आणि सेवाभावाने रहाणे आवश्यक आहे अशी उपनिषदांची धारणा आहे. जिज्ञासु आणि विवेकशील शिष्याने विचारलेले प्रश्न आणि त्यांना आचार्यांनी दिलेली विस्तृत उत्तरे अशी उपनिषदांची मांडणी आहे. दशोपनिषदातील सर्वच संवादांची मांडणी एका व्याख्यानात करणे अशक्य असल्यामुळे निवडक संवादांचे स्वरूप व्याख्यात्यांना सांगावे लागले आहे. तथापि हे एकच व्याख्यान वाचले तरी वाचकाला उपनिषदांतील प्रतिपाद्य विषयाचे ज्ञान होईल इतके हे प्रकरण सरस उतरले आहे.

वेदांगे अनेक आहेत; त्यापैकी निरुक्त हे एकच वेदाङ्ग व्याख्यात्यांनी पाचव्या व्याख्यानासाठी निवडले आहे. डॉ. मेहेंदळे यांचा यास्काच्या निरुक्ताचा विशेष अभ्यास आहे. यामुळे त्यांच्या या व्याख्यानाला एक विशेष अधिकारी बैठक आहे. मन्त्रार्थासंबंधी नैरुक्त, याज्ञिक आणि ऐतिहासिक अशा तीन संप्रदायांचे विचार निरुक्तात आढळतात. सर्व नामे ही आख्यातज आहेत असा निरुक्तकारांचा सिद्धांत असल्यामुळे शब्दाची व्युत्पत्ति सांगताना

अनुक्रमणिका

'कस्मात्' असा प्रश्न निरुक्तात वारंवार उपस्थित केलेला असतो. देवतांच्या मूळ स्वरूपाविषयी यास्काचार्यांनी केलेल्या विवेचनाचा सारांश डॉ. मेहेंदळे यांनी दिला आहे आणि वैश्वानर आणि वृत्र या शब्दांची विस्तारांनी चर्चा केली आहे. इन्द्र-वृत्र प्रश्नासंबंधी आधुनिक विद्वानांची मते– विशेषतः डॉ. ल्यूडर्सचे मत –याविषयीही त्यांनी विवेचन केले आहे. अशा प्रकारे पाच व्याख्यानांत त्यांनी वैदिक वाङ्मयातील प्रश्नोत्तरांचा प्रपंच मांडला आहे.

एकदोन मुद्द्यांचा निर्देश करणे इष्ट वाटते. चौथ्या व्याख्यानात उपनिषदांविषयी बोलताना "वेदातील प्रार्थना किंवा यज्ञयाग यांनी कुणी मृत्यूला जिंकल्याचे उदाहरण नव्हते" असे डॉ. मेहेंदळे यांनी म्हटले आहे (पृ. ८९), ते खरेच आहे. निरनिराळ्या यागांमुळे ऐहिक आणि आमुष्मिक भोग प्राप्त होतात असे पृ.८७ वर म्हटले आहे. नित्य स्वरूपाच्या श्रौत कर्मांचे स्वर्ग हे फल आहे, मृत्यूनंतर यजमान स्वर्गलोकात म्हणजे सूर्यलोकात रहातो असे वर्णन आहे, तथापि पुराणांत वर्णन केल्याप्रमाणे त्या स्वर्गात नाना प्रकारचे भोग आहेत असे वर्णन वैदिक वाङ्मयात केलेले दिसत नाही. अमृतत्व म्हणजे पूर्ण आयुष्य किंवा प्रजामृतत्व अशी कल्पना वेदात आहे. परंतु 'अगन्म ज्योतिः' आम्ही द्युलोकात जाऊन पोचलो आहोत, ही भावना मृत्यूनंतरच्या परलोकवासाची अवस्था दर्शविते. यज्ञधर्मातील नीतितत्त्वांचे प्रतिपादन स्वर्गलोकातील आध्यात्मिक अवस्थाप्राप्तीला पोषकच आहे. अग्निहोत्रहोमामुळे यजमानाला देवतांचे सायुज्य व सालोक्य प्राप्त होते, असे ब्राह्मण ग्रंथांत म्हटले आहे (पृ. ८०), यामुळे उपनिषदांतील ब्रह्मप्राप्तीचा विचार म्हणजे यज्ञधर्मातील आध्यात्मिक विचाराची उत्क्रान्ति आहे असे म्हणणे योग्य होईल.

ब्राह्मणग्रंथांतील 'अपरिमित' या शब्दाचा अर्थ 'उक्त संख्येच्या जवळपास' असा करण्यात आला आहे (पृ. ६१). त्यात थोडी दुरुस्ती करावयास पाहिजे. 'अपरिमित' म्हणजे 'उक्त संख्येपेक्षा थोडे अधिक असा अर्थ आहे. अग्निष्टोमात माध्यंदिन सवनात ग्रावस्तुत् या ऋत्विजाने सोमाभिषवप्रसंगी ऋग्वेदातील ऋचा म्हणावयाच्या असतात. या ऋचांची संख्या शंभर किंवा तेहतीस किंवा 'अपरिमित' असते. सोमाभिषवातील वेगवेगळ्या कृतींना अनुलक्षून त्या त्या ऋचा म्हणावयाच्या असतात. हा मेळ बसण्यासाठी क्वचित् तेहतीसहून अधिक ऋचा म्हणणे प्राप्त होते. हे सांगण्यासाठी 'अपरिमित' या शब्दाची योजना झाली आहे. प्रातरनुवाकाचे मंत्र म्हणण्याच्या निमित्ताने अशाच कारणासाठी 'अपरिमित' या शब्दाचा प्रयोग करण्यात आला आहे. पृष्ठ ७९ ओळ १९ मध्ये "वायव्येच्या उत्तरेला" या शब्दांच्या ऐवजी "ईशान्येला" असा अर्थ घ्यावा असे वाटते. त्याच पृष्ठावर 'जेव्हा यजमान अग्निहोत्रहवणीत पाणी ओतून ते अग्नीवर शिपडतो' असे म्हटले आहे (ओळ १९). "अग्नीवर" याच्या ऐवजी "अग्नीच्या पश्चिमेला" असे पाहिजे.

वैदिक वाङ्मयासंबंधी मराठी भाषेत बरेच लिहिले गेले आहे. या पुस्तकाचा विशेष हा की संहिताकालापासून वेदाङ्गकालापर्यंतच्या दीर्घ कालखंडातील अनेक ऋषिमुनींच्या अंतःकरणात प्रवेश करण्यासाठी सुयोग्य द्वार यामुळे उपलब्ध झाले आहे. पुस्तकातील भाषेमध्ये एक प्रकारचा जिव्हाळा आहे. भारतातील प्राचीन काळच्या आणि एका विशिष्ट भूमिकेवरून सृष्टीकडे पहाणाऱ्या ऋषिकवींच्या भावनांचे आणि समजुतींचे समीक्षण आपण करीत आहोत या भावनेने या पुस्तकाकडे पहाणाराला मोठे विचारधन आणि भावधन गवसल्याचा आनंद होईल

— चिं. ग. काशीकर

'झूल' : (कादंबरी) – भालचंद्र नेमाडे; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई १९७९; पृष्ठे १९८; किंमत २५ रुपये.

१. नेमाडे यांच्या मागील दोन कादंबऱ्यांतून ('बिढार' व 'जरिला') ज्याची प्रतिमा नीटपणे प्रस्थापित झाली आहे असा इंग्रजीचा प्राध्यापक चांगदेव पाटील दरवर्षी कॉलेजं बदलीत यंदा पुराणिक या 'ब्राह्मणी' कॉलेजात दाखल होतो. लोकशाही व व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या नावाखाली जुनीच पेशवाईपरंपरा इथे चालत आल्याचे त्याला आढळते. या निमित्ताने शिक्षणक्षेत्रातील जातीयवाद

ब्राह्मणी वर्चस्वाचा यथास्थित फायदा उठवत राजकारण खेळणारे व स्वतःच्या स्वार्थासाठी जातीय दंगली पेटवून देऊन स्वतः नामानिराळे राहणारे माठुराम–ठोसर प्रभृती संस्थाचालक व पत्रकार; शिक्षणक्षेत्रातील प्रचंड भ्रष्टाचार व ओंगळ किळसवाणी वशिलेबाजी; लाचार हांजीहांजीखोर चाकरमानी प्राध्यापकमंडळी यांचे रोखठोक वास्तव चित्रण व तदनुषंगाने सध्याच्या सडलेल्या मूल्यभ्रष्ट समाजजीवनावर विदारक प्रकाशझोत, असा या कादंबरीच्या आशयाचा पोत आहे. हे चित्रण वास्तववादी शैलीमध्ये, त्याला औपरोधिक विडंबनात्मक प्रतिक्रियांची जोड देत प्रत्ययकारी केले आहे. त्या दृष्टीने काही प्राध्यापकांची व्यंग्यचित्रे पाहण्याजोगी आहेत. चुळबुळे-गोगटे प्रकरण तर शैक्षणिक अनीती व भ्रष्टाचाराचा कळसच म्हणावा लागेल. हे ब्राह्मणी कॉलेज असल्याने इथे जोशी–देशपांडे–कुलकर्णी या नावांचा सुळसुळाट असणार, हे ओघानेच आले. तेव्हा ते वेगळे ओळखू येण्यासाठी, त्यांना जी व्यंग्यात्मक विशेषणे जोडली आहेत, ती फार गंमतीदार आहेत. उदाहरणार्थ लग्नात बारा हजार रुपये हुंडा घेतलेला हिंदुत्ववादी कुलकर्णी; लहान मेंदू मोठा व मोठा मेंदू लहान दिसणारा देशपांडे; या एकदा फुरसतीनं घरी असं म्हणणारा देशपांडे; चहाचे बिल कधी न देणारा यजुर्वेदी जोशी वगैरे.

२. या कादंबरीमागे असलेली लेखकाची मूल्यविवेकाची व नैतिकतेची प्रखर जाणीव ही दुहेरी पातळीवर व्यक्त होताना दिसते. तिचे रूप वर सांगितल्याप्रमाणे व्यंग्यविडंबनात्मक व औपरोधिक आहे; तर दुसरे रूप हे अधिक गांभीर्यपूर्ण, खोल व उदास आहे. प्रागतिक विचारसरणी व विधायक जीवनदृष्टी असणाऱ्या संवेदनक्षम तरुण मनांचा एक प्रातिनिधिक गट या कादंबरीत आहे. चांगदेव पाटील व नामदेव भोळे हे या गटाचे प्रवक्ते. एका अर्थी ते परस्परांचे 'काउंटर पॉइंट'ही म्हणता येतील. म्हणजे अगदी ढोबळ मानाने चांगदेव हा पाश्चात्त्य पुरोगामी, आत्यंतिक व्यक्तिनिष्ठ व आत्मकेंद्रित जीवनवृत्तीचा प्रतिनिधी; तर नामदेव भोळे हा समाजसन्मुख, व्यवहारवादी जीवनसरणीचा. या संदर्भात चांगदेव हा 'इंग्रजी'चा, तर नामदेव हा 'समाजशास्त्रा'चा प्राध्यापक असणे, हे केवढे ढोबळ मानाने प्रतीकात्मक आहे हे आता थोड्या विस्ताराने पाहता येईल.

चांगदेव पाटील हा आत्मकेंद्रित व व्यक्तिनिष्ठ असला, तरी तसा तो सांकेतिक व पोथीनिष्ठ अर्थाने वैफल्यग्रस्त व शून्यवादी नाही. त्याचे या जगण्यावर व माणसावर खऱ्याखुऱ्या अर्थाने प्रेम आहे. पण त्याची जीवनासक्ती ही एकाकीपणाच्या व मरणभयाच्या जाणिवेचाच विरोधलक्षी आविष्कार आहे. म्हणजे आयुष्याची क्षणभंगुरता व वैयर्थ्य (ॲब्सर्डिटी) जाणवल्यानेच आपल्या वाटचाला आलेले आयुष्य जास्तीत जास्त चांगल्या रीतीने जगावे, ही जाणीव होय. या जीवनसन्मुखतेची काही अंगे फार लोभसवाणी आहेत. जीवन जगणे हीच एक बांधिलकी (कमिटमेंट)–'नैतिक बांधिलकी' मानणे. काही काही गोष्टी तो फार उत्कट हव्यासाने करतो. प्राध्यापक असल्याने विद्यार्थ्यांना मन लावून, कर्तव्यबुद्धीने शिकवतो. मैत्री हे एक मूल्य मानून भोवती चांगली माणसे जमवतो. स्वतःच्या आवडीनिवडी जपतो. हे एक आजचे प्रातिनिधिक तरुण मन आहे. परंतु त्याचे हे जगणे काठाकाठावरचे अलिप्त असे वाटते. कुठेही तो मनाने गुंतून पडत नाही. राजेश्वरी हे एक नाजुक प्रकरण त्याच्या आयुष्यात घडते. अशी स्त्री प्रकरणे त्याच्या पूर्वायुष्यातही घडतात. पण त्यात कुठेही शारीरपातळीवरची भोगासक्ती नाही. विषयवासनेचा एक नाजुक अतितलम धागा त्यात विरळपणे अधून मधून चमकताना दिसतोही; पण सुप्त वैषयिक आकर्षणाचे उदात्तीकरण अशी प्रौढ प्रगल्भ स्त्रीपुरुष मैत्री असेच त्याचे स्वरूप बव्हंशी आहे. चांगदेवचे माणसावरील प्रेमही असेच स्वतःपासून सुरू होते व ते स्वतःमध्येच गुंतून पडते ('मी तर माझ्यापलीकडे काहीच करू शकलो नाही. ते सुद्धा नीट नाही,' ही त्याची खंत आहे). भोवतालच्या समाजजीवनामध्ये तो स्वतःला सामावू शकत नाही. मृत्यू व एकाकीपणा यांच्या त्याच्या जाणिवा फार खोल आहेत व अंतर्यामी ठसठसणारी ही वेदना वरपांगी आरास रचून व आयुष्याची बाह्यांगी सजावट करून खोल गाडण्याचा एक अजाणता अट्टाहास त्याच्या जगण्याला आहे. त्याची जीवनासक्ती ही त्याने पांघरलेली 'झूल' आहे.

३. नामदेव भोळे हा दुसऱ्या टोकाचा, तरुण-मनाचा प्रातिनिधिक नमुना म्हणता येईल, हा धनगर समाजातून शिकूनसवरून वर आलेला प्राध्यापक. जास्त रोखठोक व वास्तववादी. आयुष्यातील प्रश्नांचे त्याचे 'कन्फ्रंटेशन' हे प्रत्यक्ष अनुभवजन्य. केवळ चिंतनशील नव्हे. त्यामुळे त्याचे आयुष्याचे आकलनही अधिक व्यापक व सर्वस्पर्शी. त्याच्या निमित्ताने कादंबरीला बहुजनसमाजाच्या अस्तित्व-भानाचेही एक परिमाण लाभले आहे. आपल्या देशाचा प्रचंड विस्तार व वाढते दारिद्र्य; भारतीय समाजजीवन, हिंदू कुटुंबपद्धती यांतली संमिश्रता व गुंतागुंत, प्रवृत्ती व विकृती मान्य करूनच, त्याचा अन्वयार्थ लावतलावत तो आपली सामाजिक–राजकीय विचारसरणी उभी करतो. आहे हीच व्यक्ती-समष्टी जीवनाची चौकट पतकरून व त्यात आपले आयुष्य सामावून हे जगणे जास्तीत जास्त अर्थपूर्ण कसे करता येईल, ह्याचा विचार त्याच्या व्यक्ति-मत्त्वाला तोलून धरतो. 'कोट-टायसारखी अनुकरण करणारी लोकशाही आपल्याला नको. खास आपल्या देशाला परवडणारी लोकशाही असावी. पाश्चात्त्य व्यक्तिवादी कल्पना आपल्या बहुस्तरीय व वैचित्र्य-पूर्ण समाजव्यवस्थेत परवडण्याजोग्या नाहीत... मोठ्या आणि जुनाट देशाचं सरकार कडकच असायला पाहिजे. स्वातंत्र्य उपभोगा असं म्हणणारी हुकुमशाही झाल्याशिवाय इथे कोणाला स्वातंत्र्यसुद्धा मिळायचं नाही'... ही त्याची विचारसरणी. त्याच्या सामाजिक जाणिवाही फार प्रखर आहेत. हिंदू स्त्रीची हलाखी व गुलामगिरी यांचो त्याने केलेली वर्णने (पृ. १३२-१३५) अंगावर काटा आणणारी आहेत. जातीयता, हुंडापद्धती यांसारख्या हिंदू जीवनातील विकृतींवर तो संतापून आवेशात जळजळीतपणे प्रतिक्रिया व्यक्त करतो. तरीही हिंदू जीवनसरणीची तरफदारीही त्याने वेळोवेळी केली आहे. चांगदेव कारा तर नामदेव विवाहित. साऱ्या कौटुंबिक जबाबदाऱ्या तो प्रेमळपणाने व कर्तव्य-बुद्धीने पार पाडतो. बायकोमुलांवर उदंड माया धरतो. व्यक्ति-समाज जीवनाच्या स्थैर्यासाठी व स्वास्थ्यासाठी हिंदू कुटुंबसंस्थेची मातब्बरी तो मान्य करतो. त्याचे माणसावरील प्रेम केवळ स्वतःमध्येच गुंतून पडत नाही. तर ते कुटुंबामध्ये विस्तारत जाऊन, व्यापक होत होत सगळे समाजजीवनच कवेत घेते. स्वतःच्या प्राध्यापकीय जबाबदाऱ्या, कौटुंबिक कर्तव्ये व पुढे जाऊन समाजकार्यही तो तितक्याच निष्ठेने व प्रेमळपणाने करीत राहतो. इथेही एका अर्थी 'कमिटेड' व्यक्तीच्याच सर्व-सामान्य व समाजमान्य जीवनरीतीचा शोध नेमाडे घेऊ पाहत आहेत, हे जाणवत राहते.

४. चांगदेव-नामदेव बरोबरच आणखी काही विधायक प्रागतिक विचारसरणीच्या तरुण प्राध्या-पकांचा गट कादंबरीत निर्मिला आहे. त्यांच्या विविध विषयांवरील सविस्तर, सांगोपांग चर्चांतून एकंदरीत 'मतामतांचा गलबला' उसळतो. हिंदू विवाह व कुटुंबसंस्था; हुंडा व जातीयवादासारख्या विषवल्ली व त्यांचे भीषण पर्यवसान; स्त्रियांची गुलामी व हलाखी; दलितांचे समाजकारण व राजकारण असे सध्याचे सगळे ज्वलंत प्रश्न इथे प्राध्यापकीय चर्चेच्या पातळी-वर हाताळले आहेत. हा भाग कादंबरीभर फार प्रचंड व अस्ताव्यस्त पसरून राहिला आहे आणि त्याची काही चांगली व काही वाईट अंगे आहेत. व्यक्ती व समाजजीवनाच्या समग्रतेला सर्वस्पर्शी अशी ही चर्चा आहे आणि सध्याच्या संवेदनक्षम जागरुक तरुण मनांच्या ज्या विविधस्तरीय भिन्नभिन्न प्रतिक्रिया उमटू शकतील, त्या इथे संकलनात्मक रूपात टिपल्या आहेत. विशेषतः काही आस्थाविषयांवर ज्या पोटतिडिकीने ही मंडळी बोलतात, त्यात एक अस्सल व मर्मभेदक ताजेपणा आहे. सडलेल्या, ऱ्हासाला लागलेल्या समाजातील मूल्यविहिनतेविरुद्ध प्रखर संतप्त प्रतिक्रिया आहे व विधायक जीवनसन्मुखतेची ओढ आहे. पण त्यांचे जीवनाचे समग्रलक्षी आकलन हे प्राध्यापकीय चर्चेच्या पातळीवर व म्हणून कित्येकदा केवळ आकादेमिक तर कित्येकदा वर्तमानकालीन वृत्त-पत्रीय वास्तवाच्या पातळीवरच घोटाळताना दिसते. काही वेळा तर सदरहू कादंबरीकार कॉलेजच्या स्टाफरूममध्ये वा प्राध्यापकाच्या खोलीवर टेप-रेकॉर्डर लावूनच बसले असावेत, इतकी 'वास्तव-वादी प्रत्ययकारिता' अनुभवास येते. हा अतिरेकी-पणा वैतागजन्य आहे परंतु नेमाडेंची खास रंजक व चुरचुरीत शैली एऱ्हवीच्या या रुक्षवैताग चर्चेला सुखरूप पार करते, हा भाग वेगळा. नेमाडे हे एक

आजचे समर्थ गद्य शैलीकार आहेत व तरुण पिढीची चलनी बोलीभाषा त्यांना नेमकी अवगत आहे, हे मान्य केलेच पाहिजे.

५. अशा या वैताग चर्चेत नेहमीप्रमाणे कादंबरी संपणार असे वाटत असतानाच कादंबरी शेवटी जबरदस्त धक्का देते. अखेरच्या वाटावळणांवर ती झपाझप गिअर बदलते. चांगदेव पहाटेच्या थंडीत कुडकुडणाऱ्या माकडाच्या पिलाला कोट देतो, तेव्हाच निरपेक्ष भूतदयेपेक्षा काही वेगळे अधिक करुण व केविलवाणे वाटून राहते. मग पुढे पिसाळलेल्या कुत्र्याला लळा लावून अखेर चांगदेव त्याला विश्वासघाताने विष चारून मारण्यापेक्षा सरळ क्रूरपणे डोक्यात धोंडा घालून ठार मारतो. त्याला भेडसावणारे माणसाचे भयानक क्रूर पंजे असे त्याच्यावरच उलटतात. इथून त्याचा बाहेरच्या जगाशी संपूर्ण संबंध तुटतो व अखेर अटळ भयावह अशा एकाकीपणाच्या खोल गर्तेत तो असाहाय्य केविलवाणा होऊन भोवंडत राहतो. आपल्या अस्तित्वाचा साक्षात्कार चांगदेवला घडतो, तो असा : 'ह्या घनघोर सृष्टितत्त्वाचा एक भाग म्हणून आपलं अस्तित्व आहे. हा अवघा डोंगरू पोकळ असे. कोणी इथले रिगणेनिगणे जाणे ना ...ह्या संकुचित खंडित समाजजीवनामध्ये मला संपूर्ण अस्तित्व ओतता येत नाही.' अखेर त्याने पांघरलेली वरपांगी जीवनासक्तीची व समाजजीवनाची झूल गळून पडते व 'नसतेपणाचा काळोख' त्याचे अवघे अस्तित्व गिळून टाकतो. अशा रीतीने चांगदेवच्या आत्मकेंद्रित व व्यक्तिनिष्ठ जीवनदृष्टीचे अंतिम पर्यवसान एकच : अटळ एकाकीपणा व मृत्यू. कारण पुढे सगळ्याच वाटा कायमच्या बंद होतात. आत्यंतिक, आधुनिक, विज्ञाननिष्ठ व अंतर्यामी अश्रद्ध, बुद्धिवादी दृष्टिकोण व्यक्तीच्या एकूण अस्तित्वाभोवतीच अटळ अभेद्य कोंडी निर्माण करतो. ही कोंडी फोडणे हे एक आव्हानच आहे. नामदेव भोळेच्या श्रद्धायुक्त, पारंपरिक व समाजाभिमुख जीवनसरणीची अंतिम फलश्रुती काय, हा प्रश्न इथे अनुत्तरितच सोडला आहे. कारण शोध अद्याप चालूच आहे. हा शोधच नेमाडेंच्या पुढील 'हिंदू' कादंबरीचा आशय असू शकेल. म्हणूनच 'हिंदू' विषयी जबरदस्त कुतूहल व अपेक्षा.

– एस. डी. इनामदार

'मराठी लेखिका : चिंता आणि चिंतन'

ले. भालचंद्र फडके; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. २५२; किं. २५ रु.

मराठी वाङ्मयाचे व्यासंगी अभ्यासक प्रा. भालचंद्र फडके यांनी गेल्या दीडशे वर्षांतील मराठी लेखिकांच्या साहित्यकलाकृतींचा चिकित्सक दृष्टिकोनातून मागोवा घेण्याचा प्रयत्न 'मराठी लेखिका : चिंता आणि चिंतन' या समर्पक व बोलक्या शीर्षकाच्या पुस्तकात केला आहे. मराठीतील लेखिकांविषयी स्फुट समीक्षा लेखांच्या स्वरूपात वेळोवेळी बरेच लिहिले गेले आहे; पण अशा प्रकारचा तपशीलवार एकत्रित आढावा घेण्याचा प्रयत्न या पूर्वी झालेला आढळत नाही. त्यामुळे मराठी समीक्षेत या ग्रंथाने मोलाची भर घातली आहे, असेच म्हणावे लागेल.

लेखकाने या २५२ पृष्ठांच्या पुस्तकाची विभागणी सात प्रकरणांत केली असून त्यांशिवाय मनोगत व ऋणनिर्देशानंतर 'प्रास्ताविक' दिले आहे. त्यानंतरच्या प्रकरणांचे साहित्य प्रकारांप्रमाणे स्त्रियांचे कथालेखन (पृ. ३६–९७), स्त्रियांचे कवितालेखन (पृ. ९८–१३९), स्त्रियांचे आत्मचरित्रपर लेखन (पृ. १४०–१६९), स्त्रियांचे कादंबरीलेखन (पृ. १७०–२२०) व स्त्रियांचे अन्यलेखन असे पाच स्वतंत्र भाग पाडले आहेत आणि शेवटी समारोपात एकूण विषयाचे थोडक्यात विवेचन केले आहे. आधुनिक मराठी साहित्याच्या अभ्यासकाला आवश्यक असणाऱ्या सूची आणि संदर्भग्रंथांची यादी अखेरीस दिली आहे.

"कलावंत जे लिहितो त्याचे मूळ त्याच्या जगण्यात असते; स्त्रियांचे लेखन या जगण्यातून उमलेल तर ते सहज तुमच्या आमच्या जीवनानुभवांचे एक अंग होऊन जाईल", अशी अपेक्षा व्यक्त करून प्रा. फडक्यांनी लेखिकांच्या एकूण लेखनासंबंधी चिंता व्यक्त केली आहे. स्त्रियांच्या उणिवांसंबंधी त्यांनी

प्रास्ताविकात अत्यंत मार्मिकतेने लिहिले आहे. मराठी लेखिकेने ' आधुनिक ' झाले पाहिजे, पण आधुनिकता म्हणजे केवळ नाविन्य नव्हे. काल जे नव्हते, पण आज जे काळाची गरज म्हणून मांडले जाते, ते 'आधुनिक' असे म्हणता येईल. आधुनिकतेचा विचार परिवर्तनाशी निगडित आहे. म्हणून प्रा. फडक्यांनी अखेरीस साऱ्या लेखिकांना असा सल्ला दिला आहे, की सौ. वसुधा माने म्हणतात त्याप्रमाणे स्त्रीने स्वतः स्वतंत्रपणे जिवंत माणूस म्हणून व व्यक्ती म्हणून जीवन जगून आपल्या खऱ्या अनुभूतींचे चित्रण साहित्यात केले तरच ते आधुनिक ठरेल.

दोन ते पाच या प्रकरणांतून लेखकाने गेल्या दीड-पावणेदोनशे वर्षांत स्त्रियांनी लिहिलेल्या साहित्यकृतींच्या गुणदोषांची मीमांसा केली आहे. त्यांत त्यांनी तीन ठळक गोष्टी नमूद केल्या आहेत : एकूण मराठी वाङ्मयात कथा, कविता, कादंबरी आणि आत्मचरित्र या चार वाङ्मयप्रकारांना समृद्ध करण्याचा प्रयत्न स्त्रियांनी केला आहे; त्यातही आत्मचरित्रे कमी आहेत. ललितनिबंध, विनोद, प्रवासवर्णने, नाटक–एकांकिका इत्यादी प्रकार त्यांनी दुर्लक्षिलेलेच दिसतात; मात्र स्वातंत्र्योत्तर काळात या दुर्लक्षित साहित्यप्रकारांकडे त्यांचे लक्ष जाऊ लागले आहे.

कथा हा आत्मनिष्ठ वाङ्मयप्रकार आहे. कथा वाचकांचा अनुभव संपन्न करीत त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा पर्यायाने विकास साधीत असते. कथा हे जीवितयात्रेतील पाथेय आहे, याची जाण ठेऊन कथालेखन झाले पाहिजे; पण ही उणीव अद्यापि बहुतांश कथालेखिकांतून आढळते, ही प्रस्तुत लेखकाची व्यथा आहे. काही निवडक कवयित्री वगळता कवितालेखनाची स्थितीही फडक्यांच्या दृष्टीने तीच आहे. विशुद्ध भावकवितेचे लावण्य इंदिरा संतासारख्या एखाद्या कवयित्रीच्या कवितेतून गवसते, असे ते म्हणतात.

मराठीतील आत्मचरित्रलेखन अल्पच आहे, पण मराठीत जी काही चांगली आत्मचरित्रे लिहिली गेली, ती सगळी, स्त्रियांनीच लिहिलेली आहेत. 'स्मृतिचित्रे', ' मीच हे सांगितले पाहिजे ', ' सांगत्ये ऐका', ' सांजवात', ' जेव्हा माणूस जागा होतो' इ. आत्मचरित्रे म्हणजे मराठी साहित्याची लेणीच आहेत, असे फडक्यांनी अभिमानाने म्हटले आहे. कथा आणि कवितेत झपाट्याने वृत्यंतरे आणि स्थित्यंतरे घडूनसुद्धा, मराठी कादंबरी फारशी बदलली नाही. अद्यापि मरगळलेल्या मराठी कादंबरीला नवी दिशा देण्यात आणि जगण्यातला अर्थ शोधण्यात स्त्रिया फारशा यशस्वी झालेल्या आढळत नाहीत.

नाटचलेखन, प्रवासवर्णने, ललित निबंध, लघुनिबंध वगैरे प्रकार स्त्रियांनी फार कमी प्रमाणात हाताळले आहेत. त्यातही दुर्गाबाई, इरावतीबाई यांच्याइतके अभिजात चिंतनगर्भ ललितलेखन अन्य लेखिकांना करता आलेले नाही.

उर्वरित साहित्यप्रकारांत प्रा. भालचंद्र फडके यांना काही बोटावर मोजता येणाऱ्या लेखिकांचे अपवाद वगळता स्त्रियांच्या लेखनात फारसे काही ' चिंतनीय' आहे असे प्रामाणिकपणे वाटत नाही. ते हे सारे लेखन ' चिंता ' करण्यासारखे दुय्यम प्रतीचे आहे-क्वचित टाकाऊ आहे, असे परखडपणे म्हणतात. त्यात त्यांना अभिप्रेत असलेली आधुनिकता आणि अनुभूती अभावानेच आढळते. म्हणून सर्व लेखिकांनी चिंतनशील बनून आत्मपरीक्षण करावे, असा ते उपदेश करतात.

प्रा. फडके यांनी या पुस्तकात मराठी लेखिकांच्या साहित्यकृतींबद्दल काढलेले निष्कर्ष आणि तत्संबंधी केलेले विवेचन साक्षेपी असून विचारप्रवर्तक आहे. फडके ह्यांनी स्वीकारलेली भूमिका आस्थेवाईक शिक्षकाची आहे. त्यामुळेच साध्या पण प्रासादिक शैलीत ते कमल देसाई, सरिता पदकी, चंद्रप्रभा जोगळेकर, पद्मा लोकूर, प्रभा गणोरकर, हेमा लेले, मल्लिका अमरशेख, दुर्गाबाई, इरावतीबाई आदि काही निवडक लेखिकांची प्रतिमा उभी करू शकले आहेत. काही वेळी विशिष्ट मतांचे खंडन करताना ती कलाकृती बाजूला राहून ते त्या व्यक्तीवरच प्रहार करतात, असे भासते. पुनरावृत्ती आणि पाल्हाळिकता यांमुळे वाचक काही ठिकाणी कंटाळतो. कदाचित आपला मुद्दा वाचकांवर बिंबविण्यासाठी त्यांनी या पुनरावृत्तीचा उपयोग केला असावा. मराठी साहित्य इतिहासातील हे एक अभ्यासपूर्ण पुस्तक आहे, हे निर्विवाद !

–सु. र. देशपांडे

अनुक्रमणिका

'कृष्णदास दामाचे आदिपर्व : प्राचीन मराठी कविता खंड : ८' संपादक ज. शा. देशपांडे, ना. घ. पाटील; प्रकाशक श्री. वा. वि. सुंबरे, प्रमुख कार्यवाह, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय, १७२ मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय मार्ग, दादर, मुंबई १४; पृष्ठे १६ + ४३०; किंमत २० रुपये.

श्री. ज. शा. देशपांडे यांनी आजवर प्राचीन कवितेचे सात खंड प्रसिद्ध केले असून प्रस्तुत आठव्या खंडात त्यांनी कृष्णदास दामा या कवीची 'आदिपर्व' रचना समाविष्ट केली आहे आहे. सरकारी नोकरी सांभाळून श्री. ज. शा. देशपांडे यांनी अप्रसिद्ध प्राचीन कवितेची हस्तलिखिते जमविली, ती संपादित केली आणि परिश्रमपूर्वक प्रकाशित केली. या पूर्वीच्या सात खंडांत विठ्ठल कळपूरकर, कृष्णदास, नाथा पाठक, हयग्रीवाचार्य, नामदेव, नृसिंह आदि कवींच्या स्फुट आणि आख्यानपर काव्याचा समावेश आहे.

प्राचीन मराठी साहित्याच्या प्रकाशनाची समस्या सध्या मोठी विकट झाली आहे. ही कविता सर्वस्वी उत्कृष्ट असते असे नाही. तथापि प्राचीन मराठी साहित्याची जी दालने अद्यापि अंधारात आहेत, ती प्रकाशात आल्याखेरीज त्याचे सम्यक स्वरूप आपल्या लक्षात येणार नाही. भलेबुरे साहित्य आजही प्रकाशित होत असते ते सर्वच शाश्वत किंवा संग्राह्य असते असे नाही; परंतु त्याच्या प्रकाशनाने त्या त्या कालखंडातील साहित्याच्या अंतरंगाचे, तत्कालीन वाङ्मयप्रवाहांचे दर्शन घडणे सोईचे होते. या दृष्टीने श्री. ज. शा. देशपांडे यांच्यासारख्या संशोधकांनी केलेल्या प्रयत्नांचे मोल निश्चितच मोठे आहे. एरव्ही हे साहित्य काळाच्या भक्ष्यस्थानी पडले असते !

श्री. ज. शा. देशपांडे यांनी संपादित केलेल्या आठही खंडांचे संपादन विशिष्ट पद्धतीचे आहे. हस्तलिखिताची व ग्रंथाविषयीची माहिती, कवीचा काळ व त्याचे थोडेफार चरित्र, काव्याचा स्थूल परिचय इ. विषयांची प्रस्तावना, शेवटी टीपा-स्पष्टीकरणे, शब्दकोश, व्यक्ती स्थलनामसूची इत्यादींनी हे संपादन सजलेले असते. मध्यंतरी मूळ संहिता दिलेली असते. प्रस्तुत आदिपर्वाचे स्वरूपही असेच आहे. प्राचीन मराठी साहित्याचे वाङ्मयीन मूल्यमापन होऊन त्याची नव्याने समीक्षा होण्याची गरज आहे. श्री. देशपांडे यांनी हे काम नव्या दृष्टीच्या समीक्षकांकरिता राखून ठेवलेले दिसते. कृष्णदास दामा या कवीच्या 'आदिपर्वा'ची संहिता श्री. ना. घ. पाटील यांनी तयार केलेली असून श्री. देशपांडे यांनी तिचे संपादन करून ती प्रकाशात आणली आहे.

प्राचीन मराठी कवितेत महाभारतावरील अनेक कवींची रचना उपलब्ध आहे. त्यात विष्णुदास नामा, मुक्तेश्वर, मोरोपंत इ. कवींची रचना विशेष प्रसिद्ध आहे. कृष्णदास शामा या नावाच्या कवीचे 'श्रीकृष्णचरित्र' अलीकडे डॉ. वि. बा. प्रभुदेसाई यांनी नेटकेपणाने संपादित करून प्रकाशित केले आहे. प्रस्तुत 'आदिपर्वा'चा कर्ता कृष्णदास दामा हा आहे. या काव्याचे एकूण ५८ प्रसंग आहेत. त्याची ८ प्रसंगांची दुसरी अर्धवट प्रत धुळ्याच्या श्रीसमर्थ वाग्देवता मंदिरात संपादकांना पाहावयास मिळाली. त्यामुळे त्यांनी मूळ उपलब्ध संहिता संपूर्ण छापून उपलब्ध शक्य तेवढे पाठ तळटिपांतून दिले आहेत.

रामायण किंवा महाभारतावर ज्या मराठी रचना निर्माण झाल्या, त्या सर्वस्वी मुळाशी प्रामाणिक आहेत असे नाही. मूळ ग्रंथाव्यतिरिक्त अन्य ग्रंथांतून आलेल्या, लोकजीवनात प्रचलित असलेल्या कथांचा समावेशही त्यांतून करण्यात येतो. त्यामुळे मूळ ग्रंथांपेक्षा त्यांवरील मराठी कलाकृतींना कितीतरी वेगळे स्वरूप प्राप्त होत असते. अर्थात अशा तऱ्हेची रचना करणारे ग्रंथकार प्रवचन, पुराणकथनाचा व्यवसाय करीत असल्यामुळे त्यांच्या ग्रंथांना त्याच तऱ्हेचे वळण लाभलेले असते. कृष्णदास दामाही महाभारताबाहेरील अशा अनेक कथांचा समावेश आपल्या ग्रंथात करतो. त्याची श्री. देशपांडे यांनी मार्मिकपणे नोंद घेतली आहे. 'कथाकल्पतरू'-सारख्या ग्रंथातील कथांशी त्यांचे साम्य आढळले, तरी तोच त्यांचा एकमेव आधारग्रंथ असतो असे मात्र नाही. अनेक कवींचे आधारग्रंथ समान तसेच वेगवेगळेही असू शकतात. लोकजीवनात प्रचलित असलेल्या कथा-दंतकथा, आख्यायिका यांचाही प्रभाव त्यावर असू शकतो. स्वतः संपादकांनी कवीविषयी माहिती देताना 'तो गोष्टीवेल्हाळ पुराणिकाप्रमाणे

अनुक्रमणिका

कथा सांगतो. पोथी एका पुराणिकाकडे सापडली ' असे म्हटले आहे.

कृष्णदास दामा या कवीचा व विष्णुदास नामा, कृष्णदास शामा, नामा पाठक, विप्र विश्वनाथ इ. कवींचा कालखंड एकच असावा, असे श्री. देशपांडे यांचे मत आहे. तथापि तो आपल्या पूर्वीच्या एकदोन कवींचा उल्लेख आपल्या ग्रंथात करतो, त्यावरून तो नामा पाठक, विष्णुदास नामा या कवींनंतर व मुक्तेश्वरपूर्व काळात होऊन गेला असावा, असे म्हणता येते. पूर्वकवींच्या काव्यांतील कित्येक कथा त्याने स्वीकारल्या आहेत. आणि ही एकूणच प्राचीन मराठी कवींची प्रवृत्ती दिसते. रामदेवराव यादवास संपूर्ण रामायण ध्यानात ठेवणे शक्य न झाल्यामुळे हेमाडपंताने छायामंडपाद्वारे त्यास रामायणाचे दर्शन घडविले, असा उल्लेख कवी करतो (प्र. १ ओ. ३४). छायानाट्याचा हा उल्लेख महत्त्वाचा म्हणावा लागेल. शल्व कवीचे रामायण त्याच्याच काळातील आहे. त्यानंतर नामदेवाच्या महाभारतरचनेचा उल्लेख कवी करतो. हा निश्चितच विष्णुदास नामा असला पाहिजे. असे अनेक ऐतिहासिक उल्लेख या काव्यात सापडतात. त्यांच्या आधारे कवी व त्याचा काळ यांविषयी पुर्नविचार होणे आवश्यक आहे असे वाटते.

कृष्णदास दामा या कवीच्या ' आदिपर्वा 'तील भाषेचे जुनेपण, कित्येक परकीय शब्दांचा वापर, त्यातील वाक्प्रचार आणि भाषिक वैशिष्टये श्री. देशपांडे यांनी थोडक्यात मांडली आहेत. उपलब्ध अन्य हस्तलिखितांतील पाठभेद त्यांनी दिलेले असले, तरी त्यात अधिक सापेक्ष हवा होता असे वाटते. उदाहरणार्थ, पहिल्या प्रसंगात श्रोते वक्त्यास उद्देशून म्हणतात, ' आम्ही जरी सांगों या सुखासि । तरी हें तुझेंच कळेल तुजसि । विलंबू न करी अवधा नासि । सांग भारती कथा ।। १९ ।। ' या ओळीतील तिसऱ्या चरणात **अवधा नासि** असे दोन शब्द दिले आहेत. वास्तविक तो ' **अवधानासि** असा एकच शब्द असल्याचे संदर्भावरून लक्षात येण्यासारखे आहे. टीपेत मूळ पाठ ' अवसि ' असल्याची नोंद संपादकांनी केली आहे. कृष्णदास दामाच्या ' आदिपर्वा 'तील रचनेचे स्वरूप विशेष काव्यात्म आहे असे नाही. सरळ, सुबोध कथानिवेदन करणारी पुराणिकी शैली त्याने अवलंबिलेली आहे. संस्कृत आणि मराठी भाषांच्या संदर्भात त्याने मांडलेल्या विचारांची नोंद घेण्यासारखी आहे. (अर्थात हा विषय अनेक प्राचीन मराठी कवींनी आपल्या काव्यात हाताळलेला दिसतो.) कवी म्हणतो–

जी तेल गोड तवंवरी जालें ।
जवं तुप नाहीं चाखीलें ।
तैसें माझे मऱ्हाष्ट गोड जालें ।
जवं तुमचें नाहीं आईकीलें
संस्कृत वचन ।। ६१ ।।

किंवा

अरे तोय अल्पांसी सुचलें ।
पाणी जगासी कळलें ।
म्हणउनी उपकारक जालें ।
मऱ्हाष्ट वचन सकळांसी ।। ६७ ।।

(प्रसंग ८)

आपल्या विवेचनाकरिता कवी फारसे आधार देत नाही. आणि जे देतो ते सार्थ असत नाहीत. ५७ व्या प्रसंगातील बळीपु याची कथा ' लिंगपुराणा'तील असल्याचे कवी सांगत असला तरी ' लिंगपुराणा'त ही कथा नाही. ' कवीने दडपून माहिती दिली ' अशी नोंद संपादकांनी केली आहे. बळीपु किंवा उईलसारख्या प्रादेशिक लोकजीवनातील कथांचा वापर कवीने केलेला दिसतो. अशा तऱ्हेचे प्रक्षेप वेगळे काढून त्यांचा स्वतंत्रपणे अभ्यास करण्यासारखा आहे.

कृष्णदास दामा या कवीचे प्रस्तुत ' आदिपर्व ' हे काव्य प्रकाशात आणून श्री. ज. शा. देशपांडे यांनी मोलाचे कार्य केले आहे. आपले साहित्यिक पूर्वसंचित त्यामुळे साकार झाले आहे. त्याचे वाङ्मयीन स्वरूप आणि मराठी साहित्येतिहासातील त्याचे स्थान यांचा विचार या कालखंडातील साहित्याच्या पार्श्वभूमीवर होण्याची आवश्यकता आहे. त्याच्या अभ्यासकांसाठी ही मोलाची सामग्री श्री. देशपांडे यांनी उपलब्ध करून दिली असल्यामुळे त्यांना धन्यवाद दिले पाहिजेत.

—वसंत स. जोशी

अनुक्रमणिका

'बौद्ध जीवन मार्ग' – लेखक–मधुकर ताकसांडे; प्रकाशक–बुद्धिस्ट पब्लिशिंग हाऊस, १४१ उंटखाना, मेडिकल चौक, नागपूर–४४० ००९; पृष्ठे ८८; किंमत १० रुपये.

श्री. मधुकर ताकसांडेलिखित **'बौद्ध जीवन मार्ग'** हे पुस्तक प्रकाशित करून नागपूरच्या बुद्धिस्ट पब्लिशिंग हाऊसने फार मोठे सामाजिक नि धार्मिक कार्य बजावले आहे. अल्पावधीतच या पुस्तकाची द्वितीय आवृत्ती प्रसिद्ध करण्याचा योग यावा यावरूनच दलित, बौद्ध समाजाला अशा पुस्तकाची नितांत गरज होती हेच सिद्ध होते. दि. १४ ऑक्टोबर, १९५६ रोजी नागपूर येथे परमपूज्य डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी आपल्या पाच लाख अनुयायांसह बौद्ध धर्माची दीक्षा घेतली. आणि नवी जीवनमूल्ये आपल्या समाजासमोर उभी केली. त्यावेळी केलेल्या भाषणात 'आज माझा पुनर्जन्म झाला आहे' असे ते म्हणाले होते. बौद्ध जीवन मार्गाचा आपल्या अनुयायांना परिचय करून देण्यासाठी एक छोटी पुस्तिका लिहिण्याचा त्यांनी संकल्प केला होता. **'बुद्ध आणि त्यांचा धम्म'** या ग्रंथाव्यतिरिक्त 'खेड्यातील माझ्या असंख्य अर्धशिक्षित बांधवांसाठी' त्यांना हे लेखनकार्य करावयाचे होते. दैनंदिन जीवनात यापुढे या धर्माचे आचरण करून जीवन आदर्श व मंगलमय कसे करावे याची मार्गदर्शक सूत्रिका त्यांच्या आकस्मिक महापरिनिर्वाणामुळे आपल्यापुढे आली नाही.

सुदैवाने बाबासाहेबांच्या काही अनुयायांनी असा प्रयत्न केला आहे. भिक्षू धर्मकीर्ति, भिक्षू सदानंद, दुर्गेश, वसंत मून, हरिभाऊ पगारे यांनी आपापल्या परीने धम्मकर्तव्य पार पाडले. परंतु या कार्यात खंड पडून चालत नाही. विविध अंगांनी, दृष्टींनी ही धम्मसाधना चालणे आवश्यक असते. श्री. मधुकर ताकसांडे यांनी असा प्रयत्न पद्धतशीरपणे, सुसूत्ररीत्या व मुख्य म्हणजे तळमळीने नि विवेकनिष्ठेने चालविला आहे हे खचितच गौरवास्पद आहे. या छोट्या पुस्तकात बुद्धवंदनेचे महत्त्व, धम्मदीक्षा, पूजाविधी, धार्मिक संस्कार, परित्राण पाठ, बौद्ध तीर्थ व बौद्ध सण यांची माहिती स्वतंत्र अशा सात प्रकरणांत दिली आहे. मेत्त सुत्त, पराभव सुत्त, रतन सुत्त व बौद्ध मुलामुलींची नावे नव्याने अंतर्भूत केलेली आहेत. ही सर्व माहिती देताना भारतीय बौद्ध बांधव डोळ्यासमोर ठेवून एकूण रचना केली आहे. हे धोरण योग्य आहे तसेच सार्थही आहे. ज्या गावात, शहरात भिक्षू, श्रामणेर व अनागारिक (गृहत्यागी) बौद्ध–धर्मप्रचारकसुद्धा उपलब्ध नसतील त्या ठिकाणी हे पुस्तक बौद्ध उपासकाला अत्यंत मोलाचे ठरणार आहे.

बाबासाहेब धर्मांतराचे वेळी म्हणाले होते. " धर्म चांगला आचरा. नाहीतर सारे जग म्हणेल महारांनी बौद्ध धर्माचे वाटोळे केले. आज जगात कोणावर नसेल इतकी महान जबाबदारी माझ्यावर येऊन पडली आहे. " डॉ. बाबासाहेबांचे नाव असेच उज्ज्वल राहण्यासाठी, राखण्यासाठी बौद्ध धर्माचे उत्तम आचरण करणे हे त्यांच्या निष्ठावंत अनुयायांचे पवित्र कर्तव्य ठरणार आहे; **'बौद्ध जीवन मार्ग'** त्यातील 'विज्ञाननिष्ठ, बुद्धिनिष्ठ तेच खरे बौद्ध' या परिशिष्टातील लेखासह सतत पथदर्शक ठरेल यात मला शंका नाही. उत्कृष्ट मुद्रण, छान मांडणी व वसंत चव्हाण यांच्या सिद्धहस्त कुंचल्यातून साकार झालेले गौतम बुद्ध यांच्या दर्शनाने वाचक समाधान पावतील.

–सतीश वि, कुलकर्णी

स्वागत :

'डॉ. आंबेडकरांनी स्थापन केलेला स्वतंत्र मजूर पक्ष जडणघडण आणि धोरण' : लेखक : विमलकीर्ति; प्रकाशक – प्रबोधन प्रकाशन, १०/२ एम्. आय्. जी. कॉलनी; नागपूर; पृष्ठे–५३; किंमत – तीन रुपये.

संसदीय लोकशाहीचे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर प्रणेते होते. लोकशाही तिच्या मूलभूत स्वरूपात जिवंत ठेवण्यासाठी प्रबळ अशा विरोधी पक्षाचे अस्तित्व त्यांच्याएवढे कोणीच प्रतिपादन केले नाही. पुढे येणारे भारतीय स्वातंत्र्य व लोकशाहीच्या रक्षणाची व्यवस्था या द्रष्टया महापुरुषाने परिस्थितीच्या पुढे जाऊन वैचारिक गरजेतून केली.

उदा., त्यांनी वेळोवेळी स्थापन केलेले पक्ष व संघटना. भारतीय समाजजीवनात धम्माची व राजकीय जीवनात पक्षाची अपरिहार्यता त्यांनी दाखविली. १९३५ – ३६ च्या सुमारास मी हिंदू राहणार नाही व या प्रणालीच्या आधारे उभा राहिलेल्या कॉंग्रेस पक्षात येणार नाही हे बाबासाहेबांनी निश्चित केले होते. निश्चित धोरणाप्रमाणे मार्गक्रमण करण्यात भारतीय पक्षांनी दाखविलेली तत्त्वहीनता व तत्त्वभ्रष्टता सहन न झाल्यामुळेच डॉ. आंबेडकरांनी स्वतंत्र मजूर पक्षाची स्थापना केली. त्यांच्या पक्षाच्या नावात स्वतंत्रता आहे व मजूर आहे. कम्युनिस्ट पक्षाचे भारतातील आगमन निष्प्रभ करण्यासाठी स्वतंत्र प्रज्ञेच्या आंबेडकरांनी मजूर पक्षाची त्याच्या आसपास स्थापना केली व येथील भूमीत पदरव करणाऱ्या साम्यवादी पक्षाचे फोलपण सिद्ध केले. या दृष्टीने आंबेडकरवादाशी मार्क्सवादाची सांगड घालण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या विद्वानांनी विचार करायला हवा.

ऑगस्ट १९३६ मध्ये स्थापन केलेल्या स्वतंत्र मजूर पक्षाला भक्कम असा तात्त्विक, वैचारिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक व सांस्कृतिक आशयसंपन्न पाया होता. १९४२ पर्यंत पक्षाने केलेली जडणघडण, १९३७ च्या निवडणुकीतील पक्षाचा जाहीरनामा, प्रचारकांचे शिफारसपत्र व प्रचारकांस सूचना, या पक्षाचा विजय, मुंबई विधिमंडळातील व विधिमंडळाबाहेरील या पक्षाची कामगिरी यांचा सुंदर आलेखपट म्हणजे ही पुस्तिका. मात्र बाबासाहेबांचे संपूर्ण राजकीय आडाखे व पक्षाचे कार्य यात नमूद झाले आहे असे नव्हे. साधनापेक्षा दलित-मुक्तीच्या साध्याला प्राणपणाने जपणाऱ्या मुत्सद्दी बाबासाहेबांना १९४२ साली आपली भूमिका बदलावी लागली. केवळ सुसंगतीला महत्त्व देऊन दलित उद्धाराकडे दुर्लक्ष करणारे ते राजकारणी नव्हते. आज सर्व क्षेत्रांतील मजुरांना हक्क म्हणून मिळत असलेल्या सवलती, लाभ हे बाबासाहेबांच्या चिकाटीचे, कष्टाचे फळ आहे, हे बाबासाहेबांचे ऋण भारतीयांना जेव्हा समजेल तो सुदिन. वचनपूर्तीचे राजकारण कसे करावे व लोकशाहीच्या चौकटीतच राजकारण कसे करता येते याचा आदर्शपाठ शिकण्यासाठी भारतीय राजकारण्यांनी बाबासाहेबांच्या स्वतंत्र मजूर पक्षाच्या जडणघडणीचा अभ्यास करणे गरजेचे वाटते.

'धर्मा' : लेखक– बाबा भांड; प्रकाशक– धारा प्रकाशन, बन्सीलालनगर, औरंगाबाद; पृष्ठे ७८; किंमत– पाच रुपये.

श्री. बाबा भांड यांची ही बालकादंबरी. बालवयातच मातृ–पितृछत्रास पारखा झालेला धर्मा हा एक पोरका पोर. वेरूळच्या कैलास लेण्याच्या परिसरात राहणाऱ्या धर्माला सुदैवाने सानेमास्तर, मास्तरीण, आण्णा, त्यांची छोकरी सुमी, दुकानदार आबा यांच्या मायेचे पांघरूण लाभते. अत्यंत समंजस, कष्टाळू व लाघवी स्वभावाचे पोर साऱ्या गावाच्या कौतुकाचा विषय बनते. बालवीर पथकात सामील होऊन तो परावलंबत्वाच्या कुबड्या फेकून देतो. अनेक परोपकार करतो. शिवरात्रीच्या यात्रेत पाण्यात बुडणारे मूल वाचवितो. स्वतःच्या जिवाची तमा न बाळगता आगीत धाव घेऊन दुसऱ्या मुलाचे व बैलांचे प्राण वाचवितो. समाजाला हवाहवासा वाटणारा हा धर्मा अनाथ न राहता सनाथ कसा बनतो हे या बाल कादंबरीत साध्या, सोप्या, आकलनक्षम भाषेत दाखविले आहे. केळीच्या सोपटावर कोरलेली अक्षरे कालांतराने अधिक सुस्पष्ट होतात, तसे बालसंस्कारांचे असते. असे संस्कार घडविण्यास कर्तृत्ववान व सुस्वभावी 'धर्मा' किशोर वाचकांसाठी निश्चितच तयार आहे.

'घोटभर पाणी' : लेखक– प्रेमानंद गडवी; प्रकाशक– त्रिदल प्रकाशन, प्रार्थनासमाज, गिरगाव, मुंबई – ४; पृष्ठे – ५८; किंमत चार रुपये.

अर्थपूर्ण शीर्षकाचा 'घोटभर पाणी' हा तीन प्रायोगिक एकांकिकांचा संग्रह. पृथ्वीवरचं अंतिम सत्य एकच, ते म्हणजे माणूस. हे प्रखर सामाजिक जाणीवेतून या सर्वच एकांकिकांतून उत्तम रीतीने आविष्कृत झाले आहे. 'घोटभर पाणी' या पहिल्या एकांकिकेत दलित समाजाला पाण्याच्या एका घोटासाठी सहन करावी लागणारी मारपीट, सामा-

जिक चळवळीत शिरलेल्या अनिष्ट प्रवृत्ती, सत्ताधाऱ्यांच्या आपल्या सत्तेची ऊत्र टिकविण्याच्या खटपटी नि या चळवळी निष्प्रभ करण्याच्या लटपटी गडवींनी नेटकेपणाने उभ्या केल्या आहेत. 'एकी एके शून्य' मध्ये ग्रामीण भागातील गावगुंडी तिढा नि तेढा दाखविला आहे. भारतमातेच्या नावाखाली गावचा सरपंच आपल्या आईचाच पुतळा कसा उभा करतो व आपला हा कुटिल डाव चव्हाट्यावर मांडणाऱ्यांची कशी वाट लावतो हे पाहण्यासारखे आहे. 'कुणाचे ओझे' मध्ये आपल्या नर्स बहिणीवर बलात्कार करणाऱ्या गृहमंत्र्याच्या मुलीला तिच्याच कारमधून पळवून नर्सचा भाऊ कसा विचित्र सूड उगवितो हे फार समर्थपणे मांडले आहे. 'पददलित वर्गाचा प्रक्षोभ क्रांतीचा वणवा पेटवू शकणारा अग्निस्फुल्लिंग होऊ शकतो' हे वि. स. खांडेकरांचे वचन सार्थ ठरविणाऱ्या या एकांकिका आहेत.

'स्मृतिपुष्पे' : लेखक– नारायण सदाशिव बापट; प्रकाशक- चारुचंद्र प्रकाशन, ७५९/६१ कर्वे रोड, पुणे ४; पृष्ठे– ६४, किंमत पाच रुपये.

स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या रोमहर्षक जीवनाने मराठी मनाला नेहमीच मोहिनी घातली आहे. भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीच्या इतिहासातील ते एक तेजस्वी व चैतन्यशील पर्व होते. त्यामुळे त्यांच्यासंबंधी कितीही वाचले तरी वाचकांना अधुरेपणाची हुरहूर लागते व लेखकानांही अकथित भागाची जाणीव होते.

श्री. ना. स. बापट हे एक असे भाग्यवान पुरुष की ज्यांना स्वातंत्र्यवीर वि. दा. सावरकर यांचा अनेक वर्षे सहवास लाभला. तात्यारावांच्या सहवासातील काही आठवणी त्यांनी 'स्मृतिपुष्पे'मध्ये संग्रहित केलेल्या आहेत. ही स्मृतिपुष्पे पुष्पांप्रमाणेच आल्हाददायक, आकर्षक व अनेकरंगी आहेत. समाजसुधारक सावरकर, क्रांतिकारक सावरकर, कवी व रसिक सावरकर आणि मानव सावरकर या चार शीर्षकांखाली या व्यक्तिगत आठवणी त्यांनी दिल्या आहेत. कांदा सोलताना पापुद्र्यामागून पापुद्रा निघावा त्याप्रमाणे आठवणीतून आठवणी येथे उलगडत जातात व वाचकाला त्या शेवटपर्यंत खिळवून ठेवतात. इतिहासकारांना, चाहत्यांना एवढेच नव्हे तर बिनचाहत्यांनाही हा स्मृतिसंग्रह विशेष महत्त्वाचा वाटेल. सावरकरांसंबंधी फैलावलेल्या दंतकथा सप्रमाण दूर सारणारा, व त्यांची विविध विषयांवरील मते, भाष्ये, आवडीनिवडी, मन:स्थिती यांची त्यांच्याशी मनमोकळी चर्चा करून ओळख करून देणारा हा मनोरम संग्रह वाचकांना बरेच नवेनवे सांगत असल्यामुळे खात्रीने आवडेल.

'रसोल्हास' : कवी – उल्हास; प्रकाशक– चारुचंद्र प्रकाशन, ७५९/६१ कर्वे रोड, पुणे–४; पृष्ठे–९४; किंमत– अकरा रुपये.

स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांचे निष्ठावंत अनुयायी व जुन्या पिढीतील कवी श्री. ना. स. बापट ऊर्फ उल्हास यांचा हा काव्यसंग्रह. ११५ कविता या संग्रहात आहेत. २२ हिंदुस्थानी व एका इंग्रजी कवितेचाही यात समावेश आहे. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या सहवासाचा वैचारिक ठसा कवितांवर आढळणे साहजिक आहे. सर्व कविता वृत्तबद्ध, जातिबद्ध व छंदोबद्ध केल्यामुळे गेयसुलभ वाटतात. शेवटी शब्दार्थ व टीपा देऊन रसिकांप्रमाणेच अभ्यासकांचीही सोय केली आहे. एका थोर क्रांतिकारकाच्या सहवासाचा लाभ होऊन जीवनरस प्रफुल्लतेने वाहावा याची ग्वाही 'रसोल्हास' देईल. प्रेम, आदर, परिहास, विडंबन, गौरव या भावभावनांनी रसोल्हास उचंबळून आला आहे. ६३ वर्षांच्या या कवीला साहित्याच्या उद्यानात सामाजिक अनुभूतीने हृदयाला भिडणाऱ्या दलित काव्याच्या पुष्पताटव्यांनी आविष्कृत झालेली हिरवळ स्फूर्तिप्रद वाटते हे विशेष लक्षणीय होय. संग्रहाला डॉ. द. वि. जोग यांची प्रस्तावना आहे.

–सतीश वि. कुलकर्णी.

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

चौहानोक्त प्रमाणभूत पांडित्य विरुद्ध 'अप्रमाणभूत' पांडित्य–

संपादक 'नवभारत'

स. न. वि. वि.

श्री. दे. त्र्यं. चौहान यांचे माझ्या लिखाणाविरुद्ध मुख्य आक्षेप दोन आहेत–

१) 'प्राचीन साहित्यातून एखाद्या संकल्पनेचा उगम शोधला व सुसूत्रपणे त्याचा विकास ऐतिहासिक व भाषावैज्ञानिक पद्धतीने मांडला तर ते अत्यंत चांगले संशोधनकार्य आहे. जगातील ऋग्वेद-कोविद हेच करीत आहेत. परंतु श्री. पाटील हे या परंपरेत वसत नाहीत...ही परंपरा डेक्कन कॉलेज, भांडारकर संस्था, भा. इ. सं. मंडळ व संस्कृत प्रगत अध्ययन केंद्र या शिवेशेजारी असलेल्या पुण्यातील संस्थांतून पाळली जात आहे. परंतु पाटील यांची पावले तिकडे पडल्याची चाहूल कधी कानावर नाही. ...'

२) 'श्री. शरद पाटील शब्द व संज्ञांना...अज्ञात, संदर्भभ्रष्ट व मुळाशी इमान न राखणारे अर्थ चिकटवतात.'

पुरुषसत्ताक पांडित्य विरुद्ध स्त्रीसत्ताक पांडित्य

मी दुसऱ्या आक्षेपाचा प्रथम समाचार घेतो. श्री. चौहान लिहितात– '...उपरोक्त (जून ८०) अंकात पृ. ४६.१ वर 'भारतीय स्त्रीसत्ताक गणाच्या राणीची पदवी होती राष्ट्री–देवी.' राष्ट्री शब्दाला भारतीय साहित्यात स्त्रीसत्ताक गणाची राणी असा अर्थ कोठे, केव्हा प्राप्त झाला, हे श्री. पाटीलच जाणोत.' पुढे श्री. चौहानांनी खंडनासाठी ८.१००.१० ही ऋचा उद्धृत केली आहे–

'यद् वाक् वदन्ति अविचेतनानि राष्ट्री देवानां...।'

पण त्यात त्यांनी 'राष्ट्री देवानां' या शब्दांचा अर्थ द्यायचे नेमके टाळले आहे. निरुक्त त्यांचा अर्थ 'देवांची राणी' असा देते. लक्ष्मण सरूप त्याच्या 'निघण्टु अँड निरुक्त' मध्ये तोच अर्थ (queen of the gods) देतो.

राट् हा शब्द ५.४६.८ या ऋचेत आलेला आहे–

उत ग्ना व्यन्तु देवपत्नीर् इन्द्राण्य् अग्नाय् यश्विनी राट्।
आ रोदसी वरुणानी शृणोतु व्यन्तु देवीर् य ऋतुर् जनीनाम् ॥

निरुक्त देवपत्न्यांचे विवरण पुढीलप्रमाणे करते– इन्द्राणी : इंद्राची पत्नी, अग्नायी : अग्नीची पत्नी, अश्विनी : (जुळ्या) अश्विनीकुमारांची पत्नी, रोदसी : रुद्राची पत्नी, व वरुणानी : वरुणांची पत्नी. पण राट् मात्र कोणाचीच पत्नी नाही. निरुक्तानुसार राट् म्हणजे प्रकाशणारी. राजते या क्रियापदाचा अर्थ राज्य करणारी असाही होतो! पण स्त्रीला शूद्रदासीवत् मानणाऱ्या ब्राह्मणी निरुक्तकाराने हा अर्थ लावणे कसे शक्य आहे?

देवपत्न्यांमध्ये एक अश्विनी ही दोन अश्विनी-कुमारांची पत्नी आहे. रोदसी येथे एका रुद्राची पत्नी असे म्हटलेले असले तरी स्वतः शंकराचार्य रुद्र ११ असल्याचे त्यांच्या उपनिषद्भाष्यात सांगतात. ८.९६.८ ही ऋचा मरुत् ६३ होते असल्याचे सांगते, तर १.१६७.४ ही ऋचा रोदसी ही या ६३ मरुतांची 'साधारणी' (common) पत्नी होती असल्याचे नमूद करते. यावरून देवपत्न्यांमध्येही बहुपतिकता होती हे सिद्ध होते. या सदर्भात देवगणाची राणी (राष्ट्री देवानां) राट् ही कोणाचीही नियत पत्नी नसणे आणि ज्याला ती देवविवाहात (sacred marriage) नियतकालिक पती म्हणून निवडी त्याला ती तेवढ्या काळापुरता उग्र, ऋषि व सुमेधस असा ब्रह्मन् बनवते असे राष्ट्री-देवीने १०.१२५.५ या ऋचेत म्हणणे, या दोन गोष्टींचा मेळ भारतीय देवगण हा मुळात स्त्रीसत्ताक होता अशी उपपत्ती लावल्याशिवाय घातला जाऊ शकत नाही.

अनुक्रमणिका

निर्णायक पुष्टी वि+राट् देते. अथर्ववेदात ८. ९ व १० या सूक्तांची देवता विराट् आहे. १० व्या सूक्तातील खालील मंत्रांचा अनुवाद महामहोपाध्याय सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांच्या शब्दात असा–

‘ १. जगदारंभी हे समस्त जग विराज् (मय) होते...

५. (कालांतराने) विराज् (पुन्हा) उत्क्रांत होऊन सभेच्या ठायी एकरूप झाली.

५ अ. हे जो जाणतो, तो ज्ञाता सभायोग्य (सभ्यो) बनतो आणि लोक त्याचे अनुयायी होतात.

६. (कालांतराने) विराज् पुन्हा उत्क्रांत होऊन समितीच्या ठायी एकरूप झाली.

६ अ. हे जो जाणतो तो समितिसदस्य बनतो आणि लोक त्याचे अनुयायी होतात.’

यावरून राष्ट्री व राट् यांचे पर्यायवाची असलेले विराट् हे अभिधान मुळात स्त्रीसत्तेच्या राणीचे होते हे सिद्ध होते. **गणसमाजांची जननी जगभर स्त्रीच असल्याने प्राग्वैदिक परंपरेत विराट्ने गणसमाजाच्या यंत्रणेच्या वा राज्यकारभाराच्या या संस्था निर्मिल्या असे निःसंदिग्धपणे येणे स्वाभाविक होते. तसेच आद्य सभा** (tribal council) **व समिति** (tribal assembly) **या संस्थांच्या सदस्या केवळ स्त्रियाच असणेही स्वाभाविक होते. कारण छांदोग्य उपनिषद् (५.३.७) सांगते की प्रारंभी शासन केवळ क्षत्राचे (स्त्रियांचे) होते (तस्माद् उ सर्वेषु लोकेषु क्षत्रस्य एव प्रशासनम् अभूत्।) म्हणून या आद्य स्त्रीसत्ताक गणसमाजाचे शास्ते सभ्य व सामित्य केवळ स्त्रियाच असू शकत होत्या असे मान्य करण्यावाचून गत्यंतर नाही.**

स्त्रीसत्ताक गणाची केवळ राणीच असू शकत होती, राजा हे पद तेव्हा अस्तित्वातच असू शकत नव्हते, हे जगभरच्या व भारतीय स्त्रीसत्ताक समाजांच्या अभ्यासावरून सिद्ध झालेले आहे. म्हणून, निघण्टूत केवळ राट् शब्द आहे व राज् राजते हे क्रियापद आहे, पण राजन् हा शब्द नाही. निघण्टु हा वैदिक शब्दकोष ऋग्वेदाच्या उपलब्ध संस्करणापेक्षा प्राचीन आहे याबद्दल वैदिक पंडितांत दुमत नाही. यावरून निघण्टुकाळात राजत्व अजून कायदेशीर रीत्या स्त्रीकडून पुरुषाकडे आलेले नव्हते हे स्पष्ट होते.

देवी व देवीसिंग

अथर्ववेदातले राष्ट्रीदेवी हे सूक्त ऋग्वेदीय १०.१२५ या सूक्ताचाच पर्याय आहे. पण येथे वाक् आम्भृणीचे विरुद राष्ट्री-देवी असे आहे. देवीचा अर्थ काय ? श्री. चौहान नेमके हे सांगायचे टाळतात. अथर्ववेदाचे ४.३८ हे सूक्त सांगते की द्यूताचे अधिदैवत असलेली अप्सरा (जलदेवता) म्हणजे देविनी. तैतिरीय संहितेत (३.४.९) देविनींना आळवतांना त्यांना देविकर असे म्हटले आहे. देवी, देविनी, देविका व देव हे सर्व शब्द दिव् या धातूवरून बनलेले आहेत असे निरुक्त सांगते. दिव् म्हणजे द्यूत खेळणे. द्यूत म्हणजे केवळ जुगार का ? तैत्तिरीय संहितेत देविकांना हवन करण्याअगोदर अधिदेवन वा इरिणला हवन केले गेले आहे. अधिदेवन वा इरिण म्हणजे चौपट. चौपट व फाशांचे मूळ प्रयोजन होते राष्ट्र गणभूमीचे गणकुलांमध्ये नियतकालिक व समान विभाजन करणे. अथर्ववेदातील ४.३८ व ७.१०९ ही सूक्ते या गणकर्माचे निःसंदिग्ध वर्णन करतात. (जास्त माहितीसाठी ‘नवभारत’च्या मे ७५ अंकात आलेले ‘ फासे व शेती ’ हे माझ्या प्रसिद्धचाभिमुख ग्रंथाचे ४ थे प्रकरण पहावे.) निर्ऋति या सिंधुसमाजाच्या आद्य देवीचा इरिणशी अविभाज्य संबंध खुद्द वैदिक साहित्य दाखवीत असल्यामुळे इरिण ही संस्था स्त्रीने निर्मिली असा अपरिहार्य निष्कर्ष काढावा लागतो.

हे केवळ भारताचे वैशिष्टच नाही. प्राचीन ग्रीसची आद्य महादेवी Moirai ही आहे. ती निर्ऋति प्रमाणे त्रियुत वा त्रिगुणयुक्त (triune) आहे. मॉइराईचा एक गुण आहे ‘ लॉट ’. लॉट म्हणजेच इरिण व अक्ष. इजिप्तची आद्य महादेवी इसिस हीसुद्धा त्रियुत आहे आणि तिनेच नाईल-वक्र गणभूमीचे समान व नियतकालिक वाटप सुरू केले असे इजिप्तचा इतिहास सांगतो. जगभरच्या आद्य कृषिसंस्कृतींच्या महादेवींची ही समान वैशिष्टचे आहेत.

भारतीय कायद्याचे आद्य नाव आहे समय. हा शब्द सम् + अय या दोन शब्दांचा बनलेला आहे. अय हे अक्ष वा फाशाचे एक नाव आहे. काशीप्रसाद जयस्वालांनी त्यांच्या ‘ हिंदु पॉलिटी ’त सिद्ध केले आहे, की भारतीय गणसमाजाचे कायदे वा समय गणसभासदांनी शलाका वा छंदांनी मतदान करून बनत

अनुक्रमणिका





असत. शलाका वा छंद म्हणजेच अक्ष. **म्हणजे प्राग्वैदिक स्त्रीसत्ताक समाजाचे समय-कायदे स्त्रिया करीत हे स्पष्ट होते.**

प्राग्वैदिक भारतीय समाजाचे हे आकलन केवळ ऋग्वेदकोविद होऊन करता येत नाही, तर त्यासाठी तुलनात्मक अन्वेषणपद्धतीचाही (comparative methodology) अवलंब करावा लागतो. ही अन्वेषणपद्धत देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय वा दा. ध. कोसंबींसारख्या दिग्गज मार्क्सवादी पंडितांनीही अवलंबिली. पण ते स्वतः ब्राह्मणी मार्क्सवादी पंडित असल्याने त्यांनी भारताच्या ब्राह्मणी परंपरेने मृत्यूची, दुरिताची व नरकाची देवता ठरवलेल्या निर्ऋतीकडे अब्राह्मणी परंपरेच्या दृष्टिकोनातून पाहिले नाही. अब्राह्मणी महावीराचा जन्म निर्ऋति नावाच्या सर्वात शुभ अशा अमावास्येला झाला असे कल्पसूत्र म्हणते ! मग पारंपरिक पांडित्य व अन्वेषणपद्धतीवर सर्वस्वी विसंबणाऱ्या **पुरुषसत्तावादी देवीसिंग** चौहानांना प्राग्वैदिक भारताचे **स्त्रीसत्ताक देवीमाहात्म्य** कसे उमजू शकेल ?

आणि आमच्या व्युत्पत्तींचे श्री. चौहानांनी केवळ नकारात्मक खंडन करूनही चालणार नाही. प्राग्वैदिक भारतीय समाज पुरुषसत्ताक होता हे सिद्ध करण्याची जबाबदारी श्री. चौहानांना टाळता येणार नाही. शब्द व त्याचा अर्थ हे पुष्प व फलाप्रमाणे मातापुत्रवत् अविभाज्य संबंधात असतात असे यास्काचार्य सांगतात. प्राग्वैदिक भारतात स्त्रीसत्ताक वा स्त्रीप्रधान समाज होता म्हणून वेदांमध्ये तद्वाचक शब्द व मजकूर आहेत असे मी सिद्ध केलेले आहे. याउलट प्राग्वैदिक भारतात स्त्रीसत्ताकता वा स्त्रीप्राधान्यता नसून पुरुषसत्ताच होती आणि म्हणून वेदात तद्वाचक शब्द व मजकूर असू शकत नाहीत हे सप्रमाण सिद्ध करायची जबाबदारी श्री. चौहानांची आहे.

द्विपद् !

आता राहिला द्विपद् या दासाच्या पर्यायवाची शब्दाबद्दलचा त्यांचा आक्षेप. ते प्रतिवाद करतात- 'वैदिक साहित्यात द्विपद् म्हणजे दास, गुलाम असा अर्थ श्री. पाटील यांनी निष्पादिला आहे. असा अर्थ ऋग्वेदात मळीच नाही. असा अर्थ कोणत्या काळी, कोणत्या ग्रंथात विकसित झाल्याचे श्री. पाटील यांनी प्रबंधरूपाने मांडावे.'

माझा या विषयावरचा प्रबंध आहे Dasa Sudra Slavery. या ग्रंथाचे ११ वे प्रकरण– Dasa Slavery. हे प्रकरण 'नवभारत' च्या ७६ सालच्या नोव्हेंबर व डिसेंबर आणि ७७ सालच्या जानेवारी, फेब्रुवारी, एप्रिल व मे या ६ अंकांमध्ये क्रमशः प्रसिद्ध झालेले आहे.

प्राचीन ग्रीक दासप्रथाक समाजात चतुष्पद् या अर्थी *tetrapoda* हा शब्द प्रचलित होता, तर द्विपद् या अर्थी *andrapodon*. ॲन्ड्रॅपोडॉन हा शब्द गुलामांसाठी योजला जाई. हा झाला तुलनात्मक अन्वेषणपद्धतीचा पुरावा. ३. ६२. १४ ही ऋचा वैदिक पुरावा आहे–

सोमो अस्मभ्यं द्विपदे चतुष्पदे च पशवे ।
अनमीवा इषस्करत् ।।

तिचा शब्दशः अर्थ होतो–

सोम आमच्या दोन पायाच्या व चार पायांच्या पशूंना पुष्टिदायक अन्न देवो !

द्विपद्चा पर्यायवाची उभयादत् हा शब्द तैत्तिरीय संहितेत येतो. त्याचे विवरण महामहोपाध्याय पां. वा. काणे त्यांच्या History of Dharmasastra मध्ये खालीलप्रमाणे करतात–

'तै. सं.' २. २. ६. ३ घोडा वा पुरुष (दासांच्या) दानाचा निर्देश करते– 'तो स्वतःचाच भाग प्राप्त करतो जो (दानात) घोडा वा पुरुषासारखा उभयादत् प्राणी स्वीकारतो; उभयादत् प्राण्याचा स्वीकार करणाऱ्याने वैश्वानराला बारा खापरांवर चरु अर्पण करावा..'

प्रमाणभूत व अप्रमाणभूत पांडित्य–

आता पहिल्या आक्षेपाकडे वळू या. पुण्यातील प्रमाणभूत पांडित्याच्या संस्थांकडे माझी पावले वळली की नाहीत याची चाहूल श्री. चौहान घेत असतात हा माझा ते नकळत गौरव करीत आहेत. वयाच्या २० व्या वर्षीच जे. जे. स्कूल ऑफ आर्ट सोडून जीवनदानी कम्युनिस्ट कार्यकर्ता झाल्यामुळे मी या प्रमाणभूत पांडित्याच्या संस्थांकडे जाऊ शकलो नाही. भारतीय इतिहास, तत्त्वज्ञान व

समाजशात्र ही 'समाजधारणेऐवजी' समाजपरिवर्तनाची, उच्चवर्गीय जातीयतांऐवजी निम्नवर्गीय-जातीयांची हत्यारे बनावी यासाठी मी तेरा वर्षांच्या संशोधनकालात संस्कृत साधनेकडे वळलो. बडोद्याचे विद्याभास्कर मणिशंकर उपाध्याय यांनी पाणिनीत प्रवेश करून दिला म्हणून वैदिक साहित्याचा मुळात जाऊन अभ्यास करता आला. मी ना academician आहे ना वैदिक पंडित. पण वैदिक साहित्याचा मुळात अभ्यास करण्याइतके संस्कृतचे ज्ञान मी निश्चितच कमवले आहे. 'डॉ. आंबेडकरांनी अनुवादित साहित्यावर सर्वस्वी मदार ठेवून Who Were the Shudras हे पुस्तक लिहिले,' एवढ्या शेऱ्यावरच त्या पुस्तकाचा निकाल ब्राह्मणी पंडितांनी लावला होता. तसा माझा निकाल लागू नये याची मी खबरदारी घेतलेली आहे !

माझा 'दास–शूद्रांची गुलामगिरी' हा ग्रंथ वाईच्या प्राज्ञ प्रकाशनने छापायला घेतला असून त्यासाठी महाराष्ट्र साहित्य–संस्कृती मंडळाने अनुदान दिले आहे. यामुळे तोल सुटून श्री. चौहान लिहितात– 'दुर्दैव इतके की या कार्यासाठी वाईचे ज्ञानपीठ श्री. पाटलांना मिळालेले आहे.'

निदान 'चोखंदळ पुणेकरांनी' माझ्यावर हल्ले करावे असे ते आवाहन करतात– 'कोणी काय लिहावे हा लेखकाचा व कोणी काय छापावे हा संपादकाचा प्रश्न असला तरी निदान इतिहास-विरोधी व कपोलकल्पित लिहिले जाणार नाही याविषयी समाजातील अभ्यासूंनी जागरुक राहणे अत्यावश्यक आहे. वाई हेच महाराष्ट्रातील वेदविद्येचे जुने माहेरघर. ते वरील कथनाचा विचार करील अशी अपेक्षा. आता पुणे शहराला ही पदवी प्राप्त झालेली आहे. पुणेकर चोखंदळ आहेत. त्यांनीही या प्रश्नाचा विचार करावा.'

श्री. चौहानांच्या आवाहनाला मिळणाऱ्या प्रतिसादांची मी वाट पाहात आहे !

– शरद् पाटील

मा. संपादक महाशय,

स. न. वि. वि.

'नवभारत' एप्रिल १९८० च्या अंकातील 'हिंदुराष्ट्र–वाद' हा लेख वाचला. शुद्ध तर्कशास्त्रीय दृष्टिकोनामुळे म्हणा किंवा लिहिण्याच्या संदर्भामुळे म्हणा त्यांनी विनोबांच्या 'जय जगत्' या कल्पनेच्या स्पष्टीकरणात गफलत केली आहे.

'जय जगत्' याचा त्यांनी सांगितलेला अर्थ असा (म्हणजे मा. दीक्षित सरांनी) "...... जय हा नेहमी दुसऱ्या कोणावर तरी मिळवायचा असतो. ज्यांच्यावर जय मिळवावा असे कोणी ज्ञात जीव जगताच्या बाहेर नसल्याने 'जय जगत्' वाक्याला फारसा अर्थ उरत नाही. मी त्याचा एवढाच अर्थ घेतो, की माझेच राष्ट्र काय ते महत्त्वाचे मानू नये."

१) येथे 'जय' या शब्दाचा वाच्यार्थ गृहीत धरून 'युद्धात प्रतिपक्षावर मिळवावयाचा विजय' असा अर्थ लावला आहे. आणि जगताच्या पलिकडे ज्यांच्यावर जय मिळवावा असे कोणी ज्ञात जीव नसल्याने हे घोषवाक्य निरर्थक असल्याचे सांगितले आहे. पण विनोबांना 'जय जगत्'चा इतका हिंसात्मक अर्थ अभिप्रेत असावा असे वाटत नाही. यातील 'जय' व 'जगत' यांचा अर्थ स्वतंत्रपणे अभिप्रेत नसून 'जय जगत्' या संयुक्त 'टर्म'चा अभिप्रेत आहे आणि तो 'विश्वबंधुत्व' हा आहे.

२) वरील मत मान्य होण्यासारखे आहे. मग मा. दीक्षित सर जरी "येथे मी विनोबांच्या 'जय जगत्' या घोषणेचा पाठपुरावा करीत नाही' असे म्हणत असले तरी,

"माझेच राष्ट्र काय ते महत्त्वाचे असे कोणी मानू नये"

"जगातील इतर देशांतूनही शूर वीर होऊन गेले याचे भान मला नेहमीच राहते."

या विधानांतून ते विनोबांना अभिप्रेत असलेला अर्थच मान्य करतात.

– ता. रा. भोसले.
उस्मानाबाद.

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

परदेश

चीनचे आधुनिकीकरण

आज चीनमध्ये आधुनिकीकरणाची मोहीम पद्धतशीरपणे आणि जिद्दीने चालू आहे. ह्या मोहिमेची साध्ये काय आहेत आणि तिने स्वीकारलेले मार्ग कोणते आहेत ? चीनमध्ये साम्यवादी समाजबांधणीचा जो प्रयोग चालू आहे, त्याच्याकडे सहानुभूतीने आणि आशेने पहाणाऱ्या एका निरीक्षकाने चीनला नुकत्याच दिलेल्या भेटीचा वृत्तांत पुढे दिला आहे. त्यावरून ह्या प्रश्नांवर काही प्रकाश पडू शकेल.

"आधुनिकीकरणाचा चिनी मार्ग" हे घोषवाक्य आज चीनमध्ये प्रचलित झाले आहे. ह्या चिनी मार्गाची वैशिष्टये कोणती ? ह्याच्यावर अधिकृत प्रवक्त्याचे उत्तर असे, की ह्या मार्गात उत्पादनाच्या साधनांवर सार्वजनिक मालकी असेल आणि श्रवजीवी वर्गाची हुकूमशाही असेल. पण ही मार्क्सपंथी आधुनिकीकरणाची समान वैशिष्टये आहेत. आधुनिकीकरणाच्या चिनी मार्गामध्ये खास चिनी अशी कोणती वैशिष्टये रहातील ? किंवा ह्या मार्गाने जो समाज घडेल, त्याच्यात चिनी संस्कृती आणि सभ्यता (सिव्हिलिझेशन) ह्यांची कोणती अनन्यसाधारण वैशिष्टये टिकून रहातील आणि विकसित होतील ? ह्या प्रश्नात, आधुनिकीकरणाच्या आजच्या पुरस्कर्त्यांना, स्वारस्य नाही. त्यांचे उत्तर एवढेच आहे, की चिनी संस्कृतीचेही आधुनिकीकरण होईल. पारंपरिक चिनी संस्कृती सरंजामी होती, तिची जागा 'आधुनिक' संस्कृती घेईल.

ह्या मनोवृत्तीला एक ऐतिहासिक पार्श्वभूमी आहे. ती ह्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकापर्यंत मागे जाते. उदा. कँटन शहरात चिनी कम्युनिस्ट पक्षाने १९२६ साली स्थापन केलेली, शेतकऱ्यांच्या पुढाऱ्यांचे प्रशिक्षण करणारी, एक शाळा आहे. माओ त्से तुंग ह्या शाळेत शिकवीत असत व म्हणून तिचे, क्रांतीच्या लढ्याचे एक स्मारक म्हणून, जतन करण्यात आले आहे. एका ताओपंथी मंदिराचे रूपांतर करून ही शाळा स्थापन करण्यात आली; पण त्या मंदिराचा मागमूसही ह्या रूपांतरानंतर आढळून येत नाही. शिक्षकवर्गाचे जे छायाचित्र भिंतीवर टांगण्यात आले आहे त्यातील सर्व व्यक्तींनी –माओ सोडून– पाश्चात्य पोषाख केलेला आढळतो. ह्या शाळेत एका लहान कपाटात औषधांची एक पेटी मोठ्या आस्थेने जतन करून ठेवण्यात आली आहे. तिच्यातील सर्व औषधे आणि साधने पाश्चात्य आहेत. १९२०–३० ह्या दशकात ज्या चिनी पुढाऱ्यांची घडण झाली, त्यांची मनोवृत्ती ह्या वस्तुस्थितीत प्रतिबिंबित होते. त्यांनी चिनी परंपरेकडे पाठ फिरविली होती आणि पाश्चात्य संस्कृतीचा मनोमन स्वीकार केला होता. चीनच्या दुर्दशेतून बाहेर वाट काढून देण्याचे सामर्थ्य केवळ दोन आधुनिक सद्गृहस्थांच्या ठिकाणी आहे हे त्यावेळी मान्यता पावलेले सूत्र होते. हे आधुनिक सद्गृहस्थ म्हणजे 'श्री. विज्ञान' आणि 'श्री. लोकशाही.' अर्थात् लोकशाहीचा अर्थ वेगवेगळ्या प्रकारे लावण्यात येत असे; संसदीय लोकशाही, लेनिनप्रणीत लोकशाही, इ. पण ह्या दोन सद्गृहस्थांची कास धरल्याशिवाय तरणोपाय नाही हा विचार भक्कम होता.

आजच्या आधुनिकीकरणाच्या चिनी मोहिमेचे जे अध्वर्यू आहेत ते ह्या दशकात, ह्या वातावरणात घडलेले, त्यातून उदयाला आलेले पुढारी आहेत. पारंपरिक चिनी विचारप्रणाली आत्मसात् केलेले 'मँडॅरिन' किंवा माओवादी विचारप्रणाली आत्मसात् केलेले पक्षकार्यकर्ते यांच्याकडून चीनचे मूलभूत प्रश्न सुटणार नाहीत अशी त्यांची खात्री होती. विज्ञान, तंत्रज्ञान, उत्पादन, कार्यक्षम संघटन हे त्यांचे परवलीचे शब्द आहेत.

अनुक्रमणिका

माओ यांनी पुरस्कार केलेल्या 'सांस्कृतिक क्रांती'चा (१९६६ – ७६) जाच पुढाऱ्यांच्या ह्या वर्गाला सर्वांत जास्त सहन करावा लागला. अनेकांनी आत्महत्या केल्या, अनेकांच्या वाट्याला तुरुंगवास, मानहानी आली. सांस्कृतिक क्रांतीच्या कालखंडात चीनची शिक्षणव्यवस्था मोडकळीला आली, ग्रंथालये बंद करण्यात आली; पुस्तकांच्या दुकानांत फक्त माओच्या लिखाणाचे वेचे, माओची वचने आणि पक्षाने प्रसिद्ध केलेली कागदपत्रे उपलब्ध असत.

आज सांस्कृतिक क्रांतीविरूद्ध आधुनिकीकरणाच्या बाजूने जी प्रतिक्रिया झाली आहे, तिच्यामुळे सर्वसामान्य चिनी जनता मात्र भांबावून गेली आहे. कारण माओच्या विचारसरणीतील आणि कार्यक्रमांतील दोष दाखवून देणे, त्यांतील गुणांबरोबरच त्यांतील दोषही दाखवून देणे हा ह्या प्रतिक्रियेतील महत्त्वाचा भाग आहे. पण ह्यापूर्वी लोकमानसात माओ यांना एखाद्या परिपूर्ण दैवताचे स्थान लाभावे अशा रीतीने त्यांच्याविषयी सातत्याने लिहिले-बोलले जात असे. हा निरंतर चालत असलेला घोष एकाएकी थांबून माओ यांच्या गुणावगुणांचे विश्लेषण जेव्हा सुरू झाले, तेव्हा लोक काहीसे दिङ्मूढ झाले यात नवल नाही.

पण आधुनिकीकरणाच्या जमान्यात काही मूर्त लाभ लोकांच्या पदरात पडले आहेत यात शंका नाही. वेतन वाढले आहे. दुकानांत, उपहारगृहांत अधिक माल आणि अधिक विविध माल उपलब्ध आहे. किंमती वाढलेल्या आहेत, पण मालाला गिऱ्हाइक आहे. उदा. भरमसाट किंमतीची जपानी घड्याळे विकणाऱ्या दुकानातही गिऱ्हाइकांची गर्दी असते. पुस्तकांच्या दुकानात परदेशी कादंबऱ्यांची जी चिनी भाषांतरे ठेवलेली असतात, त्यांच्यावर लोकांच्या उड्या पडतात. शहरांतून रस्त्यांच्या बाजूला तयार कपडे, अवजारे, खाद्यपदार्थ विकणारी मंडळी दिसू लागली आहे. 'खाजगी' जमिनीतून उत्पादन केलेला भाजीपाला, फळे, स्वतः पकडलेले मासे, इ. पदार्थ जेथे सौदा करून विकण्यात येतात, असे 'खुले बाजार' उदयाला आले आहेत.

ह्या बदलांमुळे विषमता वाढत जाईल ही आशंका आधुनिकीकरणाच्या पुरस्कर्त्यांना भेडसावीत नाही. उलट ह्या वाढत्या विषमतेतून स्पर्धेची वृत्ती जागृत होईल आणि त्यातून उत्पादन वाढेल असाच त्यांचा दृष्टिकोन आहे. पण ह्या प्रक्रियेतून एक नवीन प्रतिष्ठित, संपन्न वर्ग उदयाला आला तर? चीनमध्ये असे होणार नाही अशी त्यांची खात्री आहे. ह्या खात्रीचा आधार काय आहे हे मात्र गूढ रहाते.

तेव्हा हे आधुनिकीकरण केवळ आर्थिक साध्यांवर केंद्रित झाले आहे. आज चीनचे दरडोई उत्पन्न जे २४० अमेरिकन डॉलर एवढे आहे, ते ह्या शतकाच्या अखेरीपर्यंत १००० डॉलर एवढे वाढविणे अशी ही योजना आहे. हे साधण्याचा मार्गही आखण्यात आला आहे. 'आम्हाला जलद वेग नको, स्थिरपणे पण सातत्याने होणारी आर्थिक वाढ हवी' हे सूत्र ह्या धोरणाचा पाया आहे. म्हणून भांडवलसंचय ३६ टक्क्यांवरून २५ टक्क्यांवर आणण्यात आला आहे. शेती आणि हलके उद्योगधंदे यांच्यावर भर देण्यात आला आहे. उत्पादन वाढविण्यासाठी कुशल कामगारांच्या वेतनात भरघोस वाढ करण्यात आली आहे. आणि मुख्य गोष्ट म्हणजे परकी तंत्रज्ञान आणि व्यवस्थापनपद्धती यांची मोठ्या प्रमाणावर आयात करण्यात येत आहे.

पण ह्या आर्थिक धोरणाशी निगडित असलेला सांस्कृतिक आशय काय आहे? 'सांस्कृतिक क्रांती'च्या कालखंडात तांत्रिक आणि आर्थिक प्रगती पूर्णपणे कुंठित झाली होती का? ह्या कालखंडात बुद्धिजीवी वर्गाला खूपच त्रास सहन करावा लागला यात शंका नाही. प्रस्थापित शिक्षणव्यवस्था, साहित्य आणि कला, 'शुद्ध' विज्ञाने ह्या क्षेत्रांना बरीच झळ सोसावी लागली. शेवटल्या तीन वर्षांत संप आणि गोंधळ यांच्यामुळे आर्थिक प्रगती थबकली होती. पण अन्नधान्याचे उत्पादन स्थिरपणे वाढत होते, रस्ते आणि लोहमार्ग यांचे जाळे विस्तारत होते, भूगर्भातील तेलाचा शोध लावण्यात, त्याचे विशुद्धीकरण करणारे कारखाने उभारण्यात डोळ्यात भरेल अशी प्रगती झाली होती, अणु-तंत्रज्ञान आणि अवकाश-तंत्रज्ञान, शेतीचे यांत्रिकीकरण या क्षेत्रांतही लक्षणीय कामगिरी बजावण्यात आली होती. सांस्कृतिक क्रांतीच्या पुरस्कर्त्यांनाही एका विशिष्ट प्रकारचे आधुनिकीकरण अभिप्रेत होते.

किंबहुना १९४९ मध्ये साम्यवादी राजवट प्रस्थापित झाल्यापासून चीनच्या पद्धतशीर आधुनिकीकरणाला प्रारंभ झाला असे म्हणता येईल. माओ यांच्या हाताशी असलेले आधुनिकीकरणाचे मॉडेल म्हणजे स्टालिनने निर्माण केलेले सोव्हिएट मॉडेल. पण चिनी समाज आणि संस्कृती, चिनी धारणा ह्यांचे एक वेगळेपण होते ह्याची माओ ह्यांना स्पष्ट जाणीव होती. सोव्हिएट मॉडेलची केवळ नक्कल केली, तर त्यामुळे चिनी जीवनाच्या अनेक क्षेत्रांत असह्य विकृती निर्माण होतील हे त्यांना दिसत होते. तेव्हा चीनने स्वतःचे मॉडेल निर्माण करणे आवश्यक होते.

माओ यांची सारी धडपड ह्या दिशेने होती. सर्वसामान्य चिनी जनतेमध्ये असीम अशी निर्मितिक्षमता आहे अशी माओ यांची गाढ श्रद्धा होती. पण जनतेचा उत्साह कम्युनिस्ट पक्षाच्या श्रेष्ठींकडून दडपला जातो अशी त्यांची तक्रार होती. समाजाची समाजवादी पुनर्रचना करण्याच्या प्रक्रियेतूनच एक नवीन 'बुर्ज्वा' वर्ग तयार होतो, तो कम्युनिस्ट पक्षात शिरकाव करून घेतो आणि पक्षाच्या धोरणाला क्रांतीच्या उद्दिष्टापासून दूर सरकवितो अशी त्यांची भीती होती.

माओ यांनी पुरस्कारिलेली 'प्रचंड झेप', समाजवादी शिक्षणाची मोहीम, आणि सांस्कृतिक क्रांती हे आधुनिकीकरणाचे चिनी मॉडेल निर्माण करण्यासाठी माओ यांनी केलेल्या धडपडीतील काही प्रयोग होते. त्यांना जे आधुनिकीकरण साधायचे होते ते काही मूल्यांवर आधारलेले होते. केवळ सुखवस्तू, संपन्न नागरिकांचा बनलेला समाज त्यांना निर्माण करायचा नव्हता; तर एक विशिष्ट विचारप्रणाली आणि तिच्यावर आधारलेली नीती आत्मसात् केलेल्या व्यक्तींचा समाज त्यांना घडवायचा होता. त्यांच्या विचारप्रणालीतील काही घटक मार्क्सच्या उपपत्तीतून उचललेले होते— उदा. "परस्परविरोधी तत्त्वांची एकता", "विघातक आणि विधायक व्याघात", "ऐतिहासिक आणि आर्थिक विकासात 'ऊर्ध्वरचना' – सुपरस्ट्रक्चर – बजावीत असलेली निर्णायक भूमिका", इ. पण काही घटक त्यांनी चिनी परंपरेतून स्वीकारले होते. उदा. 'माणूस आपले परिपूर्ण रूप साधू शकतो', 'आत्मपरीक्षणातून आणि आत्मचिकित्सेतून माणूस सांस्कृतिक उन्नती साधतो', इ. ह्या प्रसवशील कल्पनांच्या संयोगातून पर्यायी विज्ञान, पर्यायी तंत्रपद्धती, लोकशाहीची एक पर्यायी व्यवस्था उदयाला येईल अशी माओ यांची आशा होती आणि त्यासाठी त्यांची सारी धडपड होती.

आजच्या आधुनिकीकरणवाद्यांनी माओ यांच्या कल्पनांचा त्याग केला आहे. त्यांचा 'श्री. विज्ञान' म्हणजे पाश्चात्य विज्ञान होय; त्यांचा 'श्री. लोकशाही' म्हणजे कायद्याचे राज्य होय. त्यांनी आदर्श म्हणून स्वीकारलेला भविष्यातील चिनी कामगार हा वर्षाला ४०,००० डॉलर्स कमावणाऱ्या आजच्या अमेरिकन कामगाराचा बांधव होय.

आधुनिक समाजाच्यापुढे दोन मूलभूत समस्या उभ्या आहेत. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर युरोपमधील पारंपरिक श्रेष्ठींचा– चर्च आणि उमराव यांचा– विशेषाधिकार विसर्जित झाला. पण ह्याबरोबरच समाजाच्या मूल्यांचे नियमन करण्याचे, ही मूल्ये मूर्त करणाऱ्या जीवनपद्धतीचा आविष्कार करण्याचे त्यांचे कार्यही लुप्त झाले. ह्या सामाजिक क्रांतीबरोबर औद्योगिक क्रांती घडून आली, उत्पादन अमर्यादित प्रमाणावर वाढवीत नेता येईल अशी आशा निर्माण झाली आणि सबंध युरोपीय समाज 'वाढत्या अपेक्षां'च्या वावटळीत सापडला. जोपर्यंत सबंध जगाचे अधिराज्य युरोपकडे होते आणि तंत्रज्ञानाची मक्तेदारी होती, तोपर्यंत इतर देशांचे शोषण करून आणि सबंध पृथ्वीवरील साधनसंपत्ती कामी लावून ह्या वाढत्या अपेक्षांचे समाधान युरोपला स्वतःपुरते करता येत होते. पण आता इतर देश युरोपच्या राजकीय जोखडातून मुक्त झाले आहेत आणि 'वाढत्या अपेक्षां'च्या वावटळीत ओढले गेले आहेत. 'आर्थिक विकासाच्या मर्यादा' आज स्पष्ट झाल्या आहेत. न्यायाच्या तत्त्वावर सर्वांना सामावून घेणारी, प्रत्येक व्यक्तीला अर्थपूर्ण जीवन जगण्याची शक्यता उपलब्ध करून देणारी अर्थव्यवस्था, नैसर्गिक साधनसंपत्तीच्या मर्यादेत, कशी उभारता येईल; कोणत्या मूल्यव्यवस्थेवर, कोणत्या सामूहिक जीवनपद्धतीचा आधार आणि भाग म्हणून ती उभारता येईल हा एक विराट प्रश्न आहे.

अनुक्रमणिका

युरोपीयेतर देशांपुढे असलेली दुसरी बिकट समस्या म्हणजे स्वतःचे सांस्कृतिक स्वत्व, स्वतःचे आपलेपण कसे जपावे, ही होय. विज्ञान आणि त्याच्यावर आधारलेले तंत्रज्ञान आणि ह्यांच्याबरोबर जाणारी व्यवस्थापनपद्धती ह्यांचा वापर करून उत्पादन वाढविल्याने समाजाचे सरळसरळ पाश्चात्यीकरण होते. पारंपरिक जीवनपद्धतीचा उच्छेद होतो. सामूहिक आणि वैयक्तिक जीवन उपभोग्य वस्तूंवर केंद्रित होते, त्यांच्याभोवती घोटाळत रहाते.

ह्या प्रकारच्या 'तंत्रवादाला' आणि तंत्रज्ञ आणि व्यवस्थापकांच्या सत्तेमध्ये त्याचा जो राजकीय आविष्कार होतो, त्याला आळा घालण्याचा माओ यांचा प्रयत्न होता. व्यक्तीची आणि समूहाची स्वायत्तता हे माओ यांच्या विचारप्रणालीचे अधिष्ठान होते. 'उत्पादनशक्ती'पुढे ह्या स्वायत्ततेला शरणागती पत्करावी लागणार नाही अशी व्यवस्था त्यांना करायची होती.

'आधुनिकीकरणाचा चिनी मार्ग' माओ यांना शोधून काढावयाचा होता. फक्त ही शब्दयोजना त्यांनी केली नाही. हा शोध त्यांच्या अनुयायांनी सोडून दिला आहे. आज ते चिनी मार्गाने आधुनिकीकरण करण्यात गुंतले आहेत. पण त्याच्यात खास चिनी असे काहीच नाही.

'ओपेक' देश

'ओपेक' देश– तेलाचे उत्पादन आणि निर्यात करणारे देश– विकसनशील देशांत मोडतात. विकसित, उद्योगप्रधान देशांना कच्च्या सामग्रीची निर्यात करणे हा ह्या देशांच्या परदेशी व्यापाराचा प्रमुख भाग असतो. कच्च्या सामग्रीची किंमत शक्य तितकी वाढविणे हे ह्या देशांच्या हिताचे असते आणि हे उद्दिष्ट साधण्यासाठी हे देश विकसित देशांविरुद्ध एकजूट उभारतात. आणि म्हणून ओपेक देशांनी तेलाच्या किंमती वाढवीत नेल्या तेव्हा ह्या समान हितसंबंधावर आधारलेल्या एकजुटीप्रीत्यर्थ इतर अविकसित देशांनी त्यांना पाठिंबाच दिला. पण ह्याची जाणीव ठेवून, तेलाच्या किंमती वाढवीत नेल्याने अविकसित देशांपुढे ज्या गंभीर आर्थिक अडचणी निर्माण झाल्या आहेत, त्या सौम्य करण्यासाठी 'ओपेक' देशांनी मनःपूर्वक प्रयत्न केले आहेत असे दिसत नाही. ओपेक देश हे गरीब, मागासलेल्या, आर्थिक विकासासाठी धडपडणाऱ्या देशांची पिळणूक करीत आहेत असेच दृश्य आज दिसत आहे.

उदा. आज भारताला जेवढे तेल वापरावे लागते त्याच्या ६० टक्के तेल त्याला आयात करावे लागते. ह्यासाठी आजच्या भावात सालिना रु. ५००० कोटी एवढी रक्कम भारताला परकीय चलनात खर्च करावी लागते. परदेशात मालाची निर्यात करून भारत जेवढे परकीय चलन कमावतो त्याच्या ७० टक्के एवढी ही रक्कम आहे. ह्याशिवाय खाद्य तेल, सीमेंट, पोलाद, रासायनिक खते, कागद इ. अत्यंत महत्त्वाच्या मालाची आयात करण्यासाठी भारताला परकी चलनाची अत्यंत जरूरी आहे.

अविकसित देशांना आवश्यक असलेल्या तेलाची आयात करणे परवडावे यासाठी त्यांना आर्थिक साहाय्य देणे आवश्यक आहे हे तत्त्व ओपेक देशांनी स्वीकारले आहे. पण ह्या तत्त्वाचे तपशीलात रूपांतर करताना, विशेषतः भारताच्या बाबतीत, त्यांचे धोरण समंजस रहात नाही असा अनुभव आहे. ओपेक देशांनी भारताच्या संबंधात अधिक न्याय्य धोरण स्वीकारले नाही तर भारताला परकीय चलनाच्या बाबतीत पेचप्रसंगाला तोंड द्यावे लागेल आणि त्याचे भारतीय अर्थव्यवस्थेवर अतिशय प्रतिकूल परिणाम घडून येथील अशी लक्षणे दिसत आहेत.



अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

 REGD. NO. SAT 3

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.